This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
2949
.R4
T76

[redacted].

Wie kann

der

Supernaturalismus

sein Recht gegen

Hegel's Religionsphiloſophie

behaupten?

Eine

Lebens- und Gewiſſensfrage an unſre Zeit

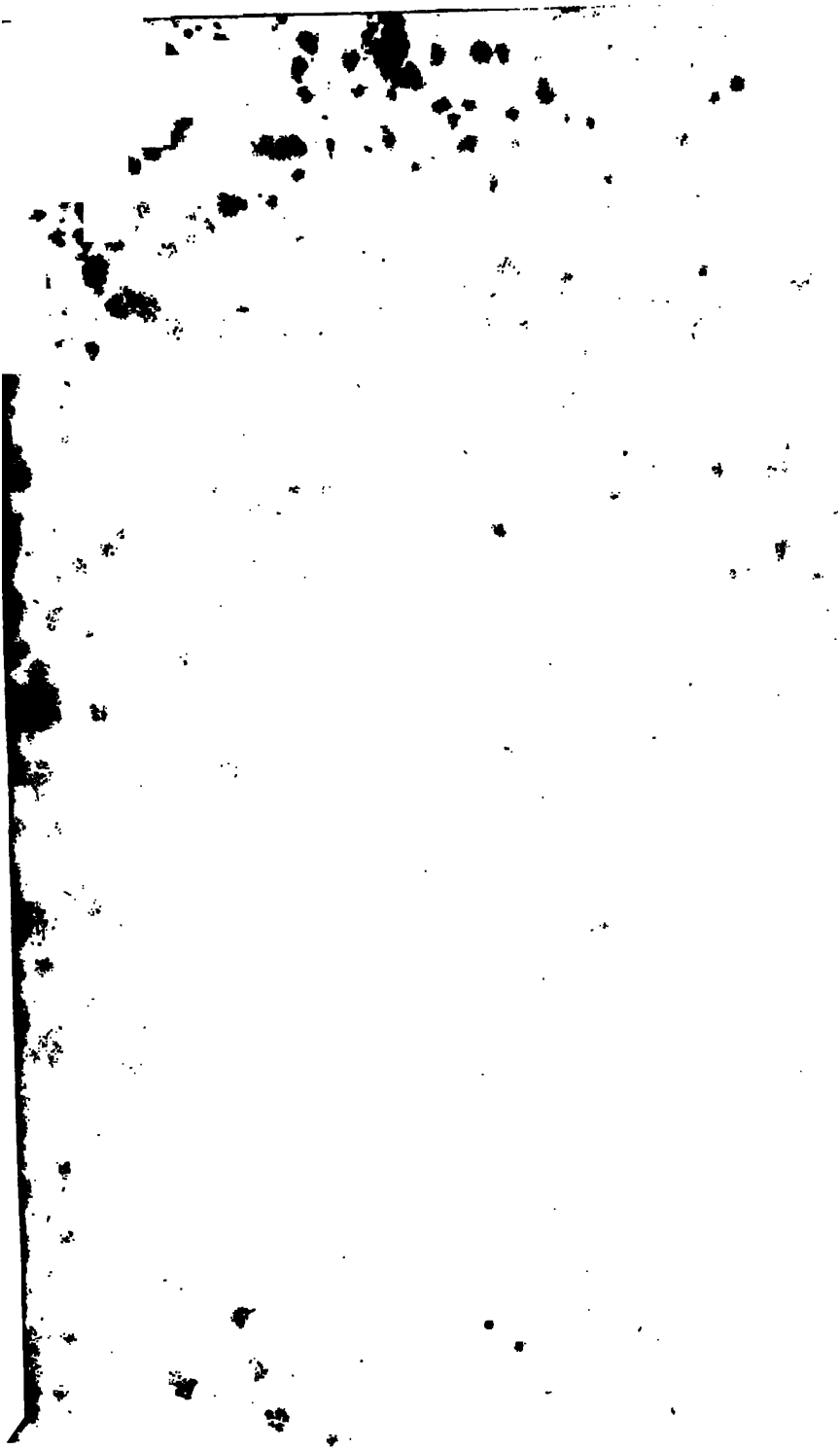
von

K. F. E. Trahndorff.

Sine ira et studio.
Tacit.

Berlin,
Verlag von Fr. Hentze.

1840.



Dem

Königlich Preußischen Geheimen Ober-Regierungsrath und Direktor im Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten, Mitglied des Staatsraths, Ritter mehrerer hohen Orden ꝛc.

Herrn von Ladenberg

und dem

Vorsteher einer höhern Privat-Lehranstalt in Berlin

Herrn F. Berndt,

als Zeugniß

der Verehrung, Hochachtung und Freundschaft gewidmet

von

Deren

ehemaligem Lehrer,

dem Verfasser.

Vorwort.

Da ich mich über die Bedeutung und Tendenz gegenwärtiger Schrift in der Einleitung hinlänglich ausgesprochen habe: so ergreife ich hier nur die Gelegenheit, einige Bemerkungen voranzuschicken, die dort nicht füglich ihren Platz finden konnten, die aber doch nicht fehlen dürfen.

Meine Schrift ist gegen Hegel gerichtet; sie macht Anspruch darauf, den Grundfehler des Hegelschen Systems aufzudecken, und die durch denselben bedingten Irrthümer nachzuweisen; aber sie ist nicht Resultat einer eiteln Ueberhebung. Wenn ich auch immer so spreche, wie es mir eben um's Herz ist, und im Verlaufe meiner Untersuchung mich aller Complimente enthalte, weil Hegel ihrer nicht bedarf: so setze ich doch voraus, man werde so wenig, wie ich, vergessen, daß Hegel in der Reihe der großen deutschen Philosophen seit Leibnitz mit Recht seinen Platz behauptet; nur daß mir die Wahrheit selbst heiliger ist, als die Namen aller derer, welche auf der Bahn zu ihr sich den Ruhm der Welt erworben haben.

Was ich irgend gegen Hegel gesagt habe, trifft nicht etwa ihn zu Gunsten früherer Systeme oder irgend eines gegenwärtigen Philosophirens außer der Hegelschen Schule; sondern mein Tadel trifft in ihm das Philosophiren überhaupt, so fern es immer noch nicht frei geworden ist von dem alten Irrthum, an welchem die Philosophie seit Jahrtausenden gekrankt hat, und durch welchen sie immer noch die Quelle des innern Zwiespalts und der Verirrung gewesen ist, statt Vollendung des Bewußtseins, die Wissenschaft des Wissens zu sein.

Ob und wie fern ich ein Recht zu dieſem Tadel habe, darüber wird gegenwärtige Schrift ſelbſt vorläufige Auskunft geben; noch beſſer aber wird man im Stande ſein, über dieſe Frage zu entſcheiden, wenn ich mein Syſtem der Philoſophie dem gelehrten Publicum werde vorgelegt haben. Man hat in mir ein ſelbſtſtändiges Streben nach Erkenntniß öffentlich anerkannt, und man wird hoffentlich finden, daß ich auf der Bahn dieſes Strebens nicht ſtehen geblieben, ſondern, vielleicht nicht ohne Erfolg, vorgeſchritten bin. Wenigſtens bin ich mir bewußt, mich nicht aus eitler Ruhmbegierde übereilt zu haben. Selbſtſtändig erworbne Erkenntniß war aber auch von jeher das Ziel, das ich feſt im Auge behielt, ohne mich durch das Lobpreiſen herrſchender Anſichten irren zu laſſen.

Mit dieſem Streben hängt es innig zuſammen, wenn ich in der Darſtellung meiner Unterſuchungen dieſe eben ſelbſt gebe mit ihrer dialektiſchen Zergliederung ohne Schmuck und Kunſt. Wer ebenfalls ſelbſtſtändig nach Erkenntniß trachtet, wird es hoffentlich nicht verſchmähen, mir auf meiner Bahn zu folgen. Es gilt hier nicht Genuß, ſondern Wahrheit. Mit dieſem Streben hängt es ferner zuſammen, wenn ich nicht in die Trompete der Zeit ſtoße und mich nicht ſelten entſchieden und unumwunden gegen Vieles erkläre, was man als unumſtößliche Wahrheit ſanctionirt glaubt. Meine Gründe müſſen mich rechtfertigen.

Wie man meine Schrift aufnehmen werde, darüber bin ich ohne Sorgen; denn reines Intereſſe für Wahrheit, wenn es ſich rein und entſchieden ausſpricht, kann nicht fruchtlos bleiben.

Der Verfaſſer.

Ein-

Einleitung.

Tendenz der Schrift. Inneres Verhältniß und Weſen des Streits zwiſchen Kirche und Philoſophie.

Es erheben ſich jetzt nicht wenige Stimmen, welche über den geiſtigen Kampf der Zeit und über den innern Wirrwarr derſelben klagen, und allerdings iſt das, was ſich in dieſer Beziehung unſern Blicken darbietet, keineswegs erfreulich. Ob es früher anders und beſſer geweſen ſei, dieſe Frage gehört nicht hierher; denn wenn es früher nicht beſſer war, ſo ſollte es jetzt beſſer ſein, oder, wann ſoll es denn beſſer werden, wenn es immer früher nur nicht beſſer geweſen iſt?

Der alte Streit zwiſchen Glauben und Wiſſen, zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft hat ſich wieder mit Macht erhoben, und es ſcheint, als ſollte in dieſem Streite die Religion das Schickſal der Biene haben, die von zwei Bären angefallen wurde. Ich faſſe dieſen Streit hier beſonders in's Auge, wiewohl er nicht der einzige in unſrer Zeit iſt. Während im Mittelpunkt deſſelben die Anhänger der neuſten philoſophiſchen Schule, in ſich ſelbſt nicht ſehr einverſtanden, die Lehre ihres Meiſters und ihre eigne geltend machen, tritt ihnen, namentlich aus dem Gebiete der beſtehenden Kirche herüber, mancher Einſpruch entgegen, und man verſucht es von hier aus nicht ſelten ernſtlich, dem Umſichgreifen dieſer Lehre entgegen zu treten, weil man darin Bedrohliches und Zerſtörendes ſieht. Während die eine Partei ſpottet, regt ſich bei der andern ein ernſter Unwille, und wer ſonſt noch Luſt und Beruf dazu fühlt, ſpottet und ſatiriſirt friſch mit in den Wirrwarr hinein, um der Sache doch wenigſtens einigen Vortheil für ſich und für den Buchhandel abzugewinnen.

Wenn ich mich mitten in dieſen Wirrwarr hinauswage, um auch ein Wort mitzuſprechen: ſo muß ich im Voraus unum-

wunden erklären, daß ich durchaus nicht Anſpruch darauf mache, als Richter in dieſem Streite aufzutreten, noch weniger aber wünſche ich, dafür angeſehen zu werden, als hätte ich entſchieden für irgend eine Partei die Waffen ergriffen. Meine Ueberzeugung werde ich weder verbergen noch verleugnen, eben ſo wenig meine Stellung in Bezug auf die eine oder die andre der ſtreitenden Parteien; da ſich aber dieſe Stellung ſelbſtſtändig durch meine geiſtige Entwickelung ergeben hat, und zuletzt auf mein eignes philoſophiſches Syſtem gründet: ſo muß ich meine Leſer von vorn herein bitten, mein etwaniges Verhältniß zu den ſtreitenden Parteien gänzlich zu ignoriren. Ich will nur die Frage, welche der Titel dieſer Schrift ausſpricht, ihrer ganzen Wichtigkeit nach wo möglich als eine Gewiſſens- und Lebensfrage unſrer Zeit geltend zu machen, und die Bedeutung derſelben ihrem ganzen Umfange nach zur Anſchauung zu bringen ſuchen, und ich wünſche mir daher auch unbefangne Leſer, die mich als einen ſolchen betrachten, der, um ſich Gehör zu verſchaffen, nur als ruhiger und unbefangner Beobachter ſeiner Zeit ſeine Stimme erhebt.

Man hat den Streit der gegenwärtigen Zeit einen Streit um Prinzipien genannt, d. h. einen Streit ohne Prinzipien, da erſt über die Prinzipien durch den Streit entſchieden und die Prinzipien gewonnen werden ſollen — alſo einen Streit, in welchem die Streitenden ſich nicht verſtändigen können — und allerdings ſieht die Sache ganz ſo aus. Merkwürdig iſt dabei, daß auf der einen Seite ein philoſophiſches Syſtem ſteht, welches Anſpruch darauf macht, vermöge ſeiner innern Conſequenz, das letzte und einzig wahre zu ſein, und daß deſſen ungeachtet noch ein Streit um Prinzipien nicht nur möglich iſt, ſondern wirklich ſtatt findet. Was und ob gerade die Prinzipien durch einen ſolchen Streit gewonnen werden können, laſſe ich dahin geſtellt ſein; geſchadet aber kann dadurch werden, indem eben ſowohl die Würde der Wiſſenſchaft als der Religion darunter leidet, wenn auf der einen Seite Männer, die ein ernſtes Wort der Ueberzeugung ſprechen, ohne Weiteres als beſchränkte Köpfe verhöhnt oder nicht undeutlich, wenn auch nicht ausdrücklich, als erbärmliche Wichte

bezeichnet werden; auf der andern aber der Unwille ſich zur Leidenſchaftlichkeit ſteigert und zu Ausbrüchen angeregt wird, die das gehäſſige Licht oder vielmehr den Schatten der Verketzerungs- und Verdammungsluſt auf die Partei werfen, als deren Vertreter die Erzürnten ſich dargeſtellt haben. Streit iſt freilich Leben, aber ein verwirrendes und verworrenes Leben. Ein ſolcher Kampf kann eigentlich nur Aergerniß geben, und zwar um ſo größeres, je mehr der unbefangne Beobachter wahrnimmt, daß beide Theile einander nicht verſtehen und wie zwei Kämpfer mit verbundnen Augen auf einander losſchlagen.

Ich glaube meine Unterſuchung in ſo fern eine kritiſche nennen zu dürfen, als ich die Sache beider Parteien prüfe, mich an die Stelle einer jeden ſetze, ohne unmittelbar das volle Recht bei einer voraus zu ſetzen. Da aber kein Prinzip vorhanden iſt, über welches beide Parteien mit vollkommnem Bewußtſein einverſtanden wären, ſo bleibt uns nichts weiter übrig, als der Streit ſelbſt und die Nothwendigkeit, den Gang deſſelben, ſo wie das Weſentliche in ihm, alſo den wahren Streitpunkt zu ſuchen, und dieſen ſcharf und beſtimmt, aber auch ſeinem ganzen Umfange nach, in's Auge zu faſſen und feſtzuhalten.

Der ganze Streit datirt ſich urſprünglich von der Zeit her, als gewiſſe Zweifel, die wohl ſchon lange im Innern manches Einzelnen mit dem Glauben gekämpft, aber wegen einer gewiſſen Scheu ſich noch nicht an's Licht gewagt hatten, ſo lange man dergleichen für Eingebungen eines böſen Geiſtes hielt — als, ſage ich, dieſe Zweifel wirklich zu Tage kamen und mit Beifall ausgeſprochen wurden. Dieſe Zweifel betrafen das Wunder und den wunderbaren Urſprung der chriſtlichen Religion, oder mit einem Worte, den Supernaturalismus derſelben. Anfänglich verfuhr man mit einer gewiſſen Schüchternheit und Scheu in der Behandlung dieſer Zweifel; je mehr und je lauter aber die Sache zur Sprache kam, je mehr die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaften dieſe Zweifel zu begünſtigen ſchienen, deſto freier fing man an, einen Gegenſatz gegen den Supernaturalismus zu entwickeln, der es eigentlich darauf abſah, dieſen zu beſeitigen und ſo die chriſtliche Religion mit dem, was man Ver-

nunft nannte, auszugleichen. Ich nenne dieſen Gegenſatz, wie gewöhnlich, Rationalismus. Ich weiß ſehr wohl, daß man in neuerer Zeit den Begriff Rationalismus wieder neuen Diſtinctionen unterworfen hat und welchen; ich kann aber der Berückſichtigung derſelben überhoben ſein, da ich es mit dem einen umfaſſenden Gegenſatz gegen den Supernaturalismus zu thun habe, und alſo auch nur dieſen unter Rationalismus verſtanden wiſſen will. Zwar entwickelte ſich derſelbe auf verſchiedne Art. Theils wurde er unmittelbar zerſtörend, indem er auf den Punkt kam, alle poſitive Religion für Pfaffenbetrug zu erklären, theils richtete er ſich wieder darauf, das religiöſe Prinzip auf rationaliſtiſchem Wege zu erzeugen und zu begründen, und das Chriſtenthum aufrecht zu erhalten durch rationaliſtiſche Wiedergeburt. In allen dieſen Geſtalten iſt der Supernaturalismus entſchieden, wenn auch mehr oder weniger energiſch und wirkſam, und in einer größern oder geringern Zahl von Vertretern demſelben gegenüber reagirend ſtehen geblieben, und der ganze Streit iſt immer nur derſelbe geweſen. Der Supernaturalismus, ſo wenig Anhänger er auch in mancher Zeit zählen mochte, hat ſich immer unerſchüttert erhalten, während der Rationalismus wie ein Chamäleon die Geſtalten wechſelte, um den Blicken deſſelben zu entgehen und durchzuſchlüpfen.

Wir können alſo das Weſen des ganzen Streits immer noch in dem Gegenſatze, Supernaturalismus und Rationalismus, ausſprechen, nur daß er ſich trotz der gegenwärtigen Verwirrung bis zu der nothwendigen Entſcheidung hingearbeitet hat.

Dieſem Gegenſatz, wie wir ihn mit der kirchlich-theologiſchen Bezeichnung aufgeſtellt haben, als Supernaturalismus und Rationalismus, können wir, um die innern Verhältniſſe deſto beſtimmter zu erfaſſen, einen philoſophiſchen Gegenſatz zur Seite ſtellen in der Frage: Iſt die Religion eine blos ſubjektive Erſcheinung oder hat ſie objektive Gültigkeit? Zwiſchen dieſe beiden Gegenſätze ſtellt ſich ein dritter in der populären Sprache des Chriſten auszudrücken in der Frage: Iſt die Religion göttlichen Urſprungs oder iſt ſie Menſchenwerk?

Dieſe drei Gegenſätze, wiewohl keiner derſelben mit den übrigen ganz gleich bedeutend iſt, machen nur eine und dieſelbe Hauptanforderung an die Religion, aber jeder in einem beſondern Sinne, nämlich: daß die Religion objektive Gültigkeit habe und keine blos ſubjektive Erſcheinung ſei.

Nun behauptet die eine Partei, ſie könne nur objektive Gültigkeit haben als Supernaturalismus; die andre leugnet dieſe Nothwendigkeit und erklärt ſich nicht nur für die Möglichkeit, ſondern auch für die Nothwendigkeit der Objektivität der Religion ohne Supernaturalismus, und die Philoſophie hat es verſucht, ein Syſtem der Religion oder eine Religionsphiloſophie aus Prinzipien ohne Supernaturalismus zu conſtruiren. Beide begegnen ſich, ihrer beſtimmten Differenz nach, in dem gleichſam zwiſchenliegenden chriſtlich-populären Gegenſatze, indem die ſupernaturaliſtiſche Partei das philoſophiſch-conſtruirte Syſtem für Menſchenwerk erklärt, die Philoſophie und der Rationalismus für göttlichen Urſprungs und von objektiver Gültigkeit, weil ſie die Objektivität und mit derſelben das Prinzip der Göttlichkeit, die Vernunft, innerhalb des menſchlichen Bewußtſeins, als in und mit demſelben urſprünglich und nothwendig gegeben, und ſo auch die Differenz zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen, Subjekt und Objekt, innerhalb des Bewußtſeins ſetzt.

Bis zu dieſem Punkt iſt der Streit in der neuſten Zeit durch die Hegelſche Philoſophie gediehen, alſo bis zur ſchärfſten Spitze. Denn gelingt es, oder gelang es der Hegelſchen Philoſophie, eine urſprüngliche Differenz des Göttlichen und Menſchlichen in unſerm Bewußtſein aufzuweiſen, und nur dieſes Göttliche als Prinzip der Religion nicht nur geltend zu machen, ſondern auch alles religiöſe Leben, alles Erſcheinen, was man als Religion erkannt hat, auf eine befriedigende Weiſe aus demſelben zu deduciren: ſo dürfte ſie wohl alsdann ihren höchſten Triumph feiern.

Die Hegelſche Schule glaubt dieſen Triumph feiern zu können; dennoch ſchweigt die Gegenpartei nicht, ſondern tritt immer wieder ernſtlich gegen die letzte Entſcheidung des Streits durch die Philoſophie auf. Indeß werden ihre Angriffe mehr mit Spott

zurückgewieſen, als eigentlich widerlegt, welches auf das Bewußtſein hindeutet, daß die Sache wirklich für immer abgethan ſei. Dieſem begegnet auf der andern Seite das Bewußtſein, daß ſie noch keineswegs abgethan ſei. Spräche ſich auch in den Angriffen der Anti-Heglianer nichts weiter aus, als dieſes Bewußtſein: ſo müßte uns dies ſchon dazu verpflichten, nach dem Grunde deſſelben zu forſchen und ihnen dadurch Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Denn da die Heglianer ſich auf die unwiderlegbare Wahrheit ihres Syſtems berufen, unwiderlegliche Wahrheit aber eben die Entſcheidung ſelbſt iſt: ſo könnten wir bei den Gegnern derſelben als Grund ihres Bewußtſeins nur Beſchränktheit und Unvermögen, die unwiderlegliche Wahrheit des Syſtems zu begreifen, vorausſetzen, alſo eben das, wodurch die Heglianer ſich zu ihrem Spott berechtigt glauben. Dazu ſind wir aber durchaus nicht berechtigt, wenigſtens nicht als unbefangne Beobachter und unparteiiſche Wahrheitsfreunde, wenn man auch dem unmittelbaren Parteigänger eine ſolche Einſeitigkeit verzeiht. Dieſer Gegenſatz des Bewußtſeins beider Parteien in Beziehung auf die definitive Entſcheidung des Streits zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft iſt alſo ein Phänomen, und zwar das wichtigſte Phänomen für uns, an welches wir unſre Unterſuchung anknüpfen und den Charakter der Parteiloſigkeit in derſelben feſtſtellen müſſen.

Treten wir nun dem ganzen Streit, ſo wie dem genannten Phänomen näher, ſo finden wir, daß die Gegner des Hegelſchen Syſtems bei ihren Angriffen das Beſtehen der bisherigen kirchlichen Geſtaltung der Religion, und natürlich der chriſtlichen Religion, im Auge haben. Sie müſſen alſo doch die Kirche in Gefahr glauben und ſich für verpflichtet achten, dieſelbe gegen das Hegelſche Syſtem zu ſchützen; dann müſſen ſie aber dieſe Philoſophie, und zwar eben als Religionsphiloſophie, mit der bisher beſtehenden Kirche für unvereinbar halten. Die Gefahr müßte nach ihnen in der Unvereinbarkeit mit dem Chriſtenthum ſelbſt liegen, in welchem allein das Heil der Menſchheit gegeben iſt. Sie müſſen alſo das, was die ganze Hegelſche Religionsphiloſophie oder vielmehr die ganze Hegelſche Philoſophie geltend

zu machen ſucht, nicht zugeben, nämlich: daß das Syſtem der Philoſophie mit dem Weſen der Kirche und des Chriſtenthums Eins ſei; daß die Kirche nur Unweſentliches aufgeben dürfe; ja, daß ſie und in ihr das Chriſtenthum eben durch die Philoſophie ihre eigentliche Vollendung mit der Befreiung vom Unweſentlichen und Unwahren nur erreichen könne.

Daß unlautere und ſelbſtſüchtige Abſichten in dieſem Streit die Urſache jenes Widerſtandes gegen die definitive Entſcheidung von Seiten der Philoſophie ſein könnten, davon darf jetzt nicht mehr die Rede ſein. Der Schleier der Heuchelei iſt jetzt zu durchſichtig geworden. Wir ſind vielmehr um der Wahrheit willen verpflichtet, die ſtreitenden Parteien ohne alle Nebenbedeutung als ſolche anzunehmen, die alles Ernſtes das Ziel der Wahrheit zu erreichen trachten, und wir verzichten im Voraus auf jeden Verdacht, der auf der einen oder der andern Seite böſen Willen und Selbſtſucht vorausſetzen könnte, ſelbſt die bereits wirklich gegebenen Blößen nicht weiter beachtend.

Auf dem kirchlichen Standpunkte ſollte man freilich von den Gegnern der Hegelſchen Religionsphiloſophie nicht erwarten, daß ſie die Gefahr von Seiten derſelben für das Chriſtenthum für ſo groß achten dürften. Im Gegentheil kümmert ſich die Kirche wenig um die Syſteme der Philoſophie. Die heilige Schrift iſt einmal die Quelle und die Baſis, das Geſetz und der Maßſtab ihres Lebens. Was im Gebiete menſchlicher Weisheit derſelben entgegen iſt, weiſt ſie von ſich und kann es von ſich weiſen, ohne ſich in weitläuftige Discuſſionen und Disputationen einzulaſſen. Die chriſtlichen Theologen können ſich daher auf dem kirchlichen Standpunkte, der Philoſophie gegenüber, nie in Verlegenheit befinden; ſie dürfen eben nur gegen alle Reſultate der Philoſophie proteſtiren, die der heiligen Schrift und dem Leben der beſtehenden Kirche entgegen ſind. Der kirchliche Standpunkt iſt zugleich der Standpunkt des Glaubens, und dieſer ſchließt das feſte Vertrauen in ſich, daß die heilige Schrift die unmittelbare göttliche Offenbarung enthaltend, und als die höchſte Autorität in Sachen der Religion und des Glaubens, auch der Quell des kirchlichen Lebens ſei, das ſich ſelbſt ſchütze durch die Kraft des

göttlichen Geistes. Sobald also von der heiligen Schrift keine weitere Appellation statt findet, steht auch die Kirche unerschütterlich fest, und der Theologe weiß, der Philosophie gegenüber, immer woran er ist. Wie aber, wenn er es mit Gegnern zu thun hat, welche diese göttliche Autorität leugnen? So giebt er es auf, sie bekehren zu wollen. Er begnügt sich damit, Zeugniß abzulegen für die von ihm erkannte Wahrheit, und gegen die Vernichtung seiner höchsten Autorität zu protestiren, das Uebrige dem überlassend, der Zeit und Stunde weiß.

Allerdings spricht sich in einem solchen Verfahren der antijesuitische Geist der protestantischen Kirche aus, die zu ihrem Bestehen keines compelle eos intrare bedarf.

Wenn aber Hegel in seiner Religionsphilosophie der Vernunft ganz entschieden das Recht vindicirt, Religion und Christenthum a priori aus sich selbst zu construiren, ohne von dem Wort der heiligen Schrift auszugehen — und dies thut er mit dürren Worten — wenn er ferner seine Religionsphilosophie für ein reines Erzeugniß der denkenden Vernunft giebt, und selbst das Christenthum, die vollkommenste Religion, als den Gipfel dieser Vernunftentwickelung darstellt; wenn er also das, was er Christenthum nennt, zum Resultat der Vernunftentwickelung macht, welches durch das Denken gewonnen wurde nnd durch dasselbe gewonnen werden kann, ohne Zuziehung der heiligen Schrift: so stellt er offenbar die Vernunft über die heilige Schrift, und tritt damit entschieden in einen Widerspruch gegen die Kirche, welche umgekehrt die Vernunft der heiligen Schrift unterordnet und behauptet, die Vernunft könne erst durch diese und aus derselben ihr wahres Licht und Leben gewinnen. Was aber Hegel sagen kann, um seinem reinen Denken das Vorrecht vor der Bibel zu sichern, doch so, daß die letztere dabei auch nicht ganz zu kurz kommt: so macht dies eigentlich den Schaden nur noch ärger und zeigt uns, daß der Umfang des feindlichen Gegensatzes zwischen Hegel und der Kirche noch bei weitem größer und tiefer ist, als man auf den ersten Blick vielleicht glauben sollte.

Wenn sich nun das Hegelsche System der Alleinherrschaft im Gebiete der Wissenschaft bemächtigte? Wenn die Hegelsche

Schule es auch auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte ſo machen dürfte wie die Theologen auf dem kirchlichen? Wenn ſie, wie dieſe, ſich eigentlich wenig oder gar nicht um die Kirche bekümmerte? Das Prinzip dieſer Trennung hat Hegel entſchieden ausgeſprochen, als er der Vernunft das Recht vindicirte, Religion und Chriſtenthum a priori ohne Zuziehung der heiligen Schrift zu conſtruiren. Es hat ſich dadurch ein zwiefaches Chriſtenthum conſtituirt, das Chriſtenthum der beſtehenden Kirche, das ſich freilich nicht ſo ſchnell durch die Philoſophie verdrängen läßt, und das Chriſtenthum der Hegelſchen Religionsphiloſophie, das Chriſtenthum der Wiſſenſchaft, rein a priori aus der Vernunft conſtruirt, als höchſte Vernunftoffenbarung. Hegel hat ſich ferner ſehr bereit zu einer gänzlichen Trennung zwiſchen der Philoſophie und der beſtehenden Kirche erklärt, wenn er in ſeiner Religionsphiloſophie ſagt *): „Man beruft ſich häufig auf ſein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; ſo einen Menſchen muß man ſtehen laſſen, denn mit dem Appelliren an das Gefühl iſt die Gemeinſchaft unter uns abgeriſſen ꝛc.“ Ich weiß ſehr wohl, daß die Vertheidiger Hegel's in dem Ausdruck „Gefühl“ einen logiſchen Schlupfwinkel offen glauben, aber ich erkenne dieſen Schlupfwinkel oder dieſe Hinterthür nicht an, denn ich kenne den ganzen Umfang dieſes Ausdrucks bei Hegel und verlange, daß er in dem Sinne genommen werde, den ſein ganzes Syſtem bedingt; nach dieſem aber weiß ich, daß, wenn Hegel weiter ſagt: „Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs, dagegen, ſind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns, darüber können wir uns verſtändigen“ — daß er, ſage ich, ſich mit der beſtehenden Kirche nur unter der Bedingung verſtändigen will, daß ſie die Vernunft rein als alleinige Schiedsrichterin anerkenne. Beruft ſie ſich auf die Autorität der heiligen Schrift, als der höchſten und letzten Inſtanz: ſo erklärt er dies für eine Appellation an den Glauben und an das Gefühl, und er muß es dafür erklären, wenn er conſequent ſein will; er kann ſich mit ihr nicht verſtändigen,

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 34.

und muß, wie er ſagt, ſie ſtehen laſſen, wie jeden, der ſich auf ſein Gefühl beruft.

Wenn nun die Kirche im Vertrauen auf die Kraft des göttlichen Geiſtes ſich nicht weiter um das Treiben der beſtehenden Philoſophie, und dieſe im Vertrauen auf die Unfehlbarkeit der Vernunftoffenbarung eben ſo wenig um die Kirche bekümmert, welche Folgen ſind in dieſer Trennung und durch dieſelbe gegeben? Die Möglichkeit einer Ausgleichung des Streites zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft? Gewiß nicht. Im Gegentheil die Unmöglichkeit derſelben. Beide, Kirche und Philoſophie, bleiben, jede für ſich, neben einander ſtehen. Die Kirche ſchützt ſich gegen alle ihr feindlichen Reſultate der Philoſophie durch feierliche Proteſtation. Sie bedient ſich dieſer Proteſtation als eines Bannes, um dem Feindlichen den Zugang zu verſchließen und es gleichſam zu excommuniciren. Die Philoſophie nimmt dagegen ungehindert das Gebiet der Wiſſenſchaft in Beſitz; die Kirche vermag dies wenigſtens nicht zu verhindern, ſo lange ſie nur gegen gewiſſe Reſultate der Philoſophie proteſtirt. Die Philoſophie hofft nun, im Beſitze dieſer Herrſchaft, der Kirche alle geiſtige Nahrung zu entziehen, und glaubt ſich in dem Vortheil, ein geiſtiges Aushungerungsſyſtem gegen die Kirche behaupten zu können und ſie dadurch nach und nach zur Uebergabe zu zwingen.

Ich weiß ſehr wohl, daß dies nie gelingen wird, daß in dem Chriſtenthum und in dem Leben der Kirche ein Geiſt und eine Kraft walten, durch welche ſie ſich in den bedenklichſten Zeiten immer wieder ſiegreich erhoben hat; daß, ſo wenig ſie der Macht eines materiellen Zwanges erliegen konnte, ſie eben ſo wenig der feindlichen Einwirkung einer ſpirituellen Gewalt erliegen wird; ich weiß aber auch, daß ſolche Zeiten des Kampfes und der ſcheinbaren Gefahr für ſie Wendepunkte einer höheren Entwickelung und Läuterung ſind, und daß ſolche Läuterungsprozeſſe nicht durch Erſtarrung gefördert werden.

Die Philoſophie der Zeit glaubt übrigens mit ihrem Aushungerungsſyſtem völlig ſicher zu gehen. In der Kirche, auf der Kanzel und bei der Verwaltung des religiöſen Kultus iſt der Theologe freilich ſicher. Hierher wagt ſich die Wiſſenſchaft nicht;

ein ſo ſtürmiſches Verfahren liegt nicht in ihrem geiſtigen Aushungerungsplane. Der Geiſtliche mag immerhin eifern gegen den Unglauben der Zeit und gegen die Verirrungen menſchlicher Weisheit; er mag den Glauben und die heilige Schrift in dem Sinne der beſtehenden Kirche der Gemeinde anpreiſen; was hilft es ihm, wenn er ſtatt der Zuhörer leere Bänke vor ſich hat? Freilich beweiſt die Erfahrung der neueſten Zeit, daß dies eben nicht ſo ſehr der Fall iſt; aber die herrſchende Philoſophie läßt ſich dadurch nicht irre machen. Es erheben ſich ſogar Stimmen, die von einem Geiſterreich, von einer Gemeinde der Idee ſprechen *), und geradezu die Hegelſche Schule für dieſes Geiſterreich, dieſe Gemeinde der Idee, erklären; die alſo der chriſtlichen Kirche eine Gemeinde der reinen Vernunftoffenbarung zur Seite und entgegenſetzen wollen.

Allerdings kann der Chriſt und Theologe, der nicht mit zur Fahne dieſes Geiſterreichs geſchworen hat, ſolchen Erſcheinungen gegenüber ganz ruhig ſein, d. h. er darf von ihnen nichts zum Nachtheil der chriſtlichen Kirche an ſich befürchten; aber darf er ganz unthätig ſein, und ſoll er auch, ſelbſt als ein Werkzeug in höherer Hand, nicht hinüberblicken in das Gebiet der Wiſſenſchaft und Philoſophie und fragen: was treibt Ihr dort? Und wenn er findet, daß, was man dort treibt, wohl verdient, daß man es genauer in's Auge faſſe; wenn er aber ſieht, wie das glänzende Gebäude, das man errichtet, ſo wenig auf feſtem, unerſchütterlichem Grunde ruht, daß es einſtürzen muß? Wenn er ſich im Stande fühlt, die Unhaltbarkeit dieſes Baues nachzuweiweiſen und ſeinem Zeitalter vielleicht die Augen zu öffnen, warum ſoll er ruhig warten, bis das ſtolze Gebäude in ſich ſelbſt einſtürzt, ohne im Voraus mit dem Lichte der einfachen Wahrheit es zu beleuchten und auf die Fehler des Fundaments aufmerkſam zu machen, die ſeinen Einſturz nothwendig bedingen?

Und wie könnte man auch ein ſolches Hinüberblicken des Theologen in das philoſophiſche Syſtem der Zeit verwehren, und

*) Siehe: Die Idee und Geſchichte der Philoſophie von K. Th. Bayrhoffer, Leipzig 1838. S. 487.

alle Berührung zwiſchen der Kirche und Wiſſenſchaft aufheben? Sind Religion und Chriſtenthum nicht auch Objekte des Wiſſens, und iſt die Theologie, als ſolche, nicht eine Wiſſenſchaft? Religion und Chriſtenthum liegen alſo, außer dem kirchlichen Leben, noch im Gebiete der Wiſſenſchaft; in der Wiſſenſchaft iſt aber die natürliche und nothwendige Tendenz, ſie zu einem integrirenden Theil ihres Lebens zu machen und in ihre Einheit aufzunehmen. Da aber die Philoſophie das Centrum und das Band alles wiſſenſchaftlichen Lebens iſt, der Zuſtand der Wiſſenſchaft alſo durch die jedesmal herrſchende Philoſophie bedingt ſein muß: ſo wird ſich auch die Theologie als Wiſſenſchaft dem Einfluß dieſer Herrſchaft nicht entziehen können. Wird denn aber nicht der Theologe bei uns auf wiſſenſchaftlichem Grund und Boden für die Kirche gebildet? Wenn alſo der angehende Theologe ſo mitten in dieſem Kampf zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft ſeine Bildung vollenden ſoll; wenn auf der einen Seite ein philoſophiſches Syſtem ſich ihm als das letzte und einzig wahre darſtellt, ihm die tiefſte Erkenntniß des Chriſtenthums, als der vollendeten Vernunftoffenbarung, und durch glänzende Dialektik dieſe Vernunftoffenbarung in ihm ſelbſt zu vollziehen verſpricht, während auf der andern Seite die Kirche, innerhalb welcher doch der Wirkungskreis ſeines künftigen Berufs liegt, dieſe Vernunftoffenbarung nicht anerkennt; wenn diejenigen wieder, welche innerhalb der Kirche das wahre Chriſtenthum behaupten, nur gegen die Reſultate des philoſophiſchen Syſtems proteſtiren, die dem wahren Chriſtenthum feindlich ſein ſollen, ohne ihm einen feſten wiſſenſchaftlichen Standpunkt zu ſichern; wenn ſie nur auf den Glauben und das Gefühl verweiſen, und zuletzt zu nichts Anderem rathen können, als zum Gebet um Erleuchtung in einer Zeit, wo das Geſchrei über Pietismus und Myſticismus, dieſen Rath übertäubend, rings um ihn ertönt — wenn dies Alles wirklich ſtatt findet, muß nicht der angehende Theologe in dieſem Kampfe ſich preisgegeben und von der Kirche, für die er ſich bildet, verlaſſen glauben, während ſie doch von ihm fordert, daß er ſich mit ihr zum Kampfe gegen die verderbliche Weisheit der Zeit rüſten ſoll?

Allerdings wird derjenige, in deſſen Innern ſelbſt dieſer Kampf zum Ausbruch gekommen, und dem es voller Ernſt iſt, zur beſtimmten Entſcheidung zu gelangen, am wenigſten gefährdet ſein, denn er wird, zuletzt ſich über das Geſchrei der Zeit erhebend, alle gebotne Mittel ergreifen und die heilige Schrift, der in ihr waltende Geiſt, wird ihn, der Verheißung gemäß, in alle Wahrheit leiten, wenn es ihm nur Ernſt iſt mit der Wahrheit; aber wie viele und zwar gewiß nicht die mittelmäßigen und ſchlechten Köpfe, werden, ehe dieſer Kampf in ihnen zum Ausbruch kommt, von der Weisheit der Zeit ergriffen und ſo umſtrickt werden von der Täuſchung, daß ſelbſt dieſer Kampf kaum möglich wird, indem ſie es ja von ihrer Philoſophie lernten, ſolche in ſich Kämpfende und Ringende als Schwachköpfe anzuſehen, deren Denken nicht im Stande iſt, zum Geiſt hindurch zu dringen. Noch weniger wird aber die heilige Schrift im Stande ſein ſie frei zu machen von dieſer Umſtrickung, da ſie ja Religion und Chriſtenthum aus der Vernunft conſtruiren können, und der Geiſt der heiligen Schrift, nach ihrer Ueberzeugung, kein andrer ſein kann, als die Vernunftoffenbarung ſelbſt.

Iſt es alſo wünſchenswerth, daß auch wo möglich dieſe, deren Anzahl gewiß nicht gering iſt, von dieſer Täuſchung gerettet werden — und als eine Rettung muß die Kirche, als Gegnerin der Hegelſchen Philoſophie, deren Enttäuſchung geltend machen — ſo muß es auch wünſchenswerth ſein, daß der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft, wo möglich, zur definitiven Entſcheidung gebracht werde. Das Chriſtenthum an ſich bedarf freilich keines andern Schutzes als des Zeugniſſes und der Proteſtation ſeiner Bekenner; aber dieſes Zeugnißablegen und Proteſtiren erhält den Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft nur offen als einen weltgeſchichtlichen für die Entſcheidung durch Gott ſelbſt in der Weltgeſchichte, und dieſes Offenerhalten bleibt freilich immer noch das Letzte, und darf und wird nie aufgegeben werden.

Der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft, ſo fern er als ein weltgeſchichtlicher zu betrachten iſt, verhält ſich nicht ganz ſo wie der Streit zwiſchen der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche. Auch dieſer iſt ein weltgeſchichtlicher, der durchaus offen

erhalten werden muß für die endliche Entscheidung Gottes in der Weltgeschichte; aber hier finden die Individuen der streitenden Confessionen ihren Stützpunkt innerhalb ihrer Confession, diese hält und trägt sich selbst der feindlichen gegenüber, und erhält eben dadurch den Streit nothwendig offen, während der Streit zwischen Religion und Wissenschaft durch Vollendung des Bewußtseins entschieden werden kann und muß.

Darf also die Kirche diesen Streit nicht schlechthin ignoriren, und ist die definitive Entscheidung desselben nicht nur wünschenswerth und möglich: so wird die Entscheidung nur herbeigeführt werden können durch strenge Prüfung der temporären Philosophie.

Die Kirche selbst, so fern sie als ein unmittelbares Werk Gottes und deshalb als ein allzeitig bestehendes angesehen zu werden, das Recht behauptet, wird die Philosophie, d. h. ein eben herrschendes System derselben, sich selbst gegenüber, als ein Vergängliches ansehen, sobald Feindliches gegen die Kirche darin enthalten ist. Nur die Philosophie, die mit der Kirche im vollkommnen Einklange steht, wird sie als die wahre und dem Leben der Kirche gleich unvergängliche und allzeitige anerkennen. Sie wird sich nie dem temporären Gestaltungswechsel menschlicher Weisheit hingeben. Eben darum wird sie sich gegen ein ihr feindliches System nicht etwa dadurch schützen und behaupten, daß sie sich vertheidigt oder wohl gar selbst philosophisch zu begründen sucht — dies würde ihrer Würde entgegen sein, denn sie ist schon festgegründet, auch würde dadurch der Philosophie ein gefährliches Vorrecht eingeräumt werden — sondern sie wird nur das allgemeine Recht üben, das philosophische System zu prüfen, und sie wird dadurch immer die Veranlassung sein und bleiben, daß die Philosophie ihr temporäres System, sobald es sich als ein dem Christenthum und der Kirche feindliches bewährt, selbst zerstört, bis endlich die wahre Philosophie gefunden ist. Es wird also der Theologe selbst, wenn er sich dieser Prüfung unterzieht, es nur als Philosoph, und somit auf dem wissenschaftlichen, nicht auf dem kirchlichen Standpunkte thun.

Nachdem ich in der bisherigen Vorbereitung meiner Unter-

ſuchung zuerſt dem kirchlichen Standpunkte zu genügen geſucht habe, iſt es nöthig, daß ich auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte auch dem philoſophiſchen Syſtem der gegenwärtigen Zeit ſein Recht widerfahren laſſe. Hegel und die Hegelſche Schule behaupten ſich auf ihrem Standpunkte in der Vorausſetzung, daß der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft eben durch das Hegelſche Syſtem und durch Hegel's Religionsphiloſophie zur definitiven Entſcheidung gebracht, daß dieſe Entſcheidung bereits innerlich vollzogen ſei, und daß alſo der Widerſtand und das Sträuben der Gegner, namentlich von Seiten der Kirche, ſeinen Grund nur in dem Mißverſtehen der Hegelſchen Philoſophie und in dem Vorurtheil und der Beſchränktheit der Anti-Heglianer habe. Die Hegelſche Schule geht von dem Gedanken aus, daß außer ihr nur Beſchränktheit herrſche, daß nur von traditionell hergebrachten Meinungen die Rede ſei, die in ſich keinen Zuſammenhang, keine eigentliche Lebenseinheit, alſo auch kein wahres Leben haben, das durch ein Prinzip gegeben ſei; ſondern die vielmehr dieſes wirkliche Leben erſt erhalten müſſen, dadurch, daß ſie auf die Vernunftoffenbarung zurückgeführt werden, wo denn natürlich Alles ausſcheiden muß, was mit dieſer Vernunftoffenbarung nicht vereinbar iſt. Dadurch ergiebt ſich natürlich das Recht der Philoſophie, die Vernunftoffenbarung ſelbſt ohne weitere Berückſichtigung der Bibel zu vollziehen; denn die Bibel enthält, wie Hegel bemerkt, kein Syſtem, ſondern nur traditionell die hiſtoriſchen Erſcheinungen der Vernunftoffenbarung, die alſo in der Bibel auch nicht rein vollzogen, ſondern noch durch die äußere hiſtoriſche Entwickelung und durch das zeitliche Vorſtellen und Meinen verdeckt und verdunkelt und mit Unwahrem gemiſcht und behaftet iſt. Natürlich wird Hegel auch die Autorität der Bibel, ohne daß er ihr deshalb den göttlichen Urſprung abſprechen darf, als die höchſte und letzte nicht anzuerkennen vermögen, ſondern dieſe Autorität wird ihm auch nur eine hergebrachte Meinung ſein müſſen, die weiter keinen Grund als Vorurtheil und Gewohnheit hat. Dieſe ſcheinbare Prinziploſigkeit der Kirche auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte iſt der Hauptvortheil für die Hegelſche Schule. Freilich war bisjetzt der Streit zwiſchen Re-

ligion und Wiſſenſchaft noch nicht ſo weit gediehen, daß man nach einem Prinzip der Grundidee der heiligen Schrift und der beſtehenden Kirche, als einem der Philoſophie entgegengeſetzten, hätte fragen können.

Hegel ſelbſt hat noch nicht die Möglichkeit einer ſolchen Frage geahnet, aber er hat ſie vorbereitet und herbeigeführt. Wo er in der Einleitung ſeiner Religionsphiloſophie *) von der Einheit der Philoſophie und Religion ſpricht, und von der Möglichkeit, die Feindſeligkeit zwiſchen beiden aufzuheben und ihre Einheit herzuſtellen, beruft er ſich zuerſt **) auf die Gleichgültigkeit neuerer Zeit gegen Dogmen, die früher für weſentlich galten, auf die ganz veränderte Bedeutung der Verſöhnungslehre und auf die Vernachläſſigung des Dogma von der Dreieinigkeit, indem er dieſe Erſcheinungen für eine Erleichterung des Einswerdens der Religion und Philoſophie, oder für ein Bahnmachen zu demſelben erkennt. Er deutet damit auf Zufälligkeit der Dogmen, und läßt ſomit die religiöſe oder vielmehr dogmatiſche Erſchlaffung der Zeit als einen Grund dafür gelten, daß die Ausbildung der Dogmen ſelbſt in dem, was für das Weſen derſelben gehalten wurde, nur Reſultat der temporären Vorſtellungsart auf den geiſtigen Entwickelungsſtufen geweſen ſei, ohne durch ein beſondres Prinzip bedingt zu ſein. Deshalb hält er ſich auch für berechtigt, das Weſen der Dogmen, unabhängig von temporärer Bedeutung, aus ſeinem philoſophiſchen Prinzip zu conſtruiren, wobei er freilich ſich noch des Vortheils bedient, als vorläufiges Beiſpiel, ein Dogma (die Dreieinigkeitslehre) zu wählen, deſſen metaphyſiſche Seite ſich nach ſeinem Syſtem geſtalten ließ, ohne daß die Colliſion mit dem Weſen des Chriſtenthums ſichtbar wurde. Daß er eine ſolche Berechtigung auf die heilige Schrift überhaupt ausdehnte, geht aus dem hervor, was er ***) über die Interpretation derſelben ſagt, und aus der Art, wie er aus der Nothwendigkeit, daß bei der Interpretation der Gedanke mit-

*) Siehe Hegel's Schriften B. XI. S. 5.

**) Siehe Hegel's Schriften B. XI. S. 7.

***) Siehe Hegel's Schriften B. XI. S. 19. u. 20.

rechte, das Recht folgert, die Religion treu nnd offen aus der Vernunft zu entwickeln, ohne den Anfangspunkt von dem beſtimmten Wort der Bibel zu nehmen.

Daß er wenigſtens geirrt habe, wenn er die dogmatiſche Erſchlaffung als ein günſtiges Zeichen für das mögliche Zuſammenfallen der Religion und Philoſophie erkennen will, dafür ſpricht ſchon der Umſtand, daß die Hegelſche Philoſophie vielleicht grade mit dieſer Erſchlaffung ein Ende gemacht hat; daß man durch ſie auf der entgegengeſetzten Seite wieder auf die Bedeutung und das Weſen der Dogmen aufmerkſam geworden iſt, und daß eben der von Hegel aufgeſtellte Gegenſatz den Blick für dieſelben wieder geſchärft und das erſchlaffende Bewußtſein zu ſich ſelbſt gebracht hat; daß alſo, wenn man jetzt die Dogmen wieder ſchärfer faßt und ſie gegen Umwandlung ihrer Bedeutung von Seiten der Philoſophie zu ſchützen ſucht, dadurch auch wieder das Prinzip der Grundidee der heiligen Schrift beſtimmter in's Bewußtſein tritt, und die Entwickelung deſſelben einen neuen Aufſchwung nimmt. Es wird alſo darauf ankommen: ob dieſes Prinzip ſich dem Hegelſchen gegenüber geltend machen und behaupten kann.

Wenn Hegel der Vernunft das Recht zuerkennt, die Religion treu und offen aus ſich ſelbſt zu entwickeln: ſo laſſen uns die Ausdrücke „treu und offen" beſtimmt erkennen, welche Gegner Hegel eigentlich im Auge hatte, nämlich diejenigen, welche eine Vernunft-Theologie, wie er ſelbſt ſagt, entwickeln wollten, zugleich aber das Ausgehen von dem Worte der heiligen Schrift als nothwendig beibehielten, und denen er deshalb die Treue und Offenheit — ich möchte dafür lieber ſagen: „die Conſequenz" — abſpricht. Er hat es alſo nach ſeiner Anſicht nur noch mit einem inconſequenten Rationalismus zu thun; alles andre glaubt er bereits beſeitigt. Von einem reinen Supernaturalismus, der ſein Lebensprinzip in ſich ſelbſt trägt und ſich dem Rationalismus überhaupt gegenüber entwickeln könnte, hat er offenbar keine Ahnung, indem er Alles, was dahin gehören dürfte, in die Rubrik des bloßen traditionellen Meinens und myſtiſcher Gefühlsträumereien zuſammenwirft.

Soll aber dieſer Supernaturalismus rein und beſtimmt hervortreten auf wiſſenſchaftlichem Grund und Boden, und hier eine feſte Stellung der Hegelſchen Philoſophie gegenüber gewinnen: ſo muß er auch ſeiner ſelbſt ſich hier klar und beſtimmt bewußt werden. Er darf ſich nicht mehr blos auf Gefühl und Glauben berufen, ohne ſein Recht zu dieſer Berufung zu erweiſen; er darf es nicht mehr dem Gegner ohne weiteres überlaſſen, ob er dieſes Recht anerkennen will oder nicht. Die Hegelſche Schule ſtreitet dem Glauben und Gefühl das Recht der Entſcheidung im Gebiete der Wiſſenſchaft von vorn herein ein- für allemal ab.

„Euer Glaube," ſagen die Heglianer, „iſt Subjektivität; wir überlaſſen ihn daher auch unangetaſtet Eurer Subjektivität. Wenn Ihr Euern Glauben predigt, oder, wie Ihr meint, in Andern entwickelt: ſo erregt Ihr nur Euer ſubjektives Bewußtſein in Ihnen; Ihr theilt euer ſubjektives Bewußtſein mit, macht es wieder zum ſubjektiven Bewußtſein Andrer. Ihr gebt es Andern, wie Ihr es von Andern als ein ſubjektives empfangen habt; Euer ganzes Predigen und Wirken iſt nur-Tradition des Subjektiven. Ihr beruft Euch dabei auf Euer Gefühl und auf Euer Herz, auf Gefühls- und Herzenserfahrungen. In dem Gefühl iſt freilich auch das Allgemeine, aber noch gebunden durch das Endliche, durch das endliche Subjekt. Es iſt noch nicht frei, noch nicht das rein Allgemeine, das reine allgemeine Denken; dies iſt erſt im Denken. Ihr müßt daher auch, um Euern ſubjektiven Glauben zu verbreiten, äußere ſinnliche Mittel des Kultus zu Hülfe nehmen, wodurch eben das Subjektive bedingt und auch das Allgemeine erſt als ein ſubjektives gegeben iſt, ſtatt daß, wenn Ihr Euch nur auf das Denken ſtützt, Ihr all' dieſer ſinnlichen Mittel nicht bedürft, da ja das Allgemeine urſprünglich das Denken Aller iſt, der nothwendige Gedanke Aller, den Ihr nur eben wieder durch das Denken frei machen dürft von dem Endlichen und Subjektiven, um ihn ſogleich in ſeiner Nothwendigkeit bei Andern erſcheinen zu laſſen und jeden Zweifel in Ihnen zu vernichten. Das könnt Ihr aber eben nicht, weil Euer Denken mit dem Endlichen behaftet iſt, und durch die Subjektivität, in der es bei Euch noch befangen bleibt, das nothwendige Allgemein-

werden des allgemeinen Denkens getrennt und gehemmt wird. Deshalb sagt ja Hegel in seiner Religionsphilosophie *): „Man berufe sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen müsse man stehen lassen ꝛc.“ Vermöge dieser Subjektivität könnt Ihr Euch auch nicht gegen die Hegelsche Schule vereinigen, um uns auf wissenschaftlichem Boden entgegen zu treten; würdet Ihr sie aber aufgeben und davon frei werden: so würdet Ihr nicht mehr unsre Gegner sein. Diese Subjektivität ist aber auch der Grund, warum Ihr so geneigt seid, Andre zu verketzern und zu verdammen, weil Ihr ja überall nur Endliches, nur Euer subjektives Bewußtsein haben wollt. Wir lassen Euch aber gern Euer Wesen als praktische Theologen und Prediger nach Eurer Weise treiben, weil doch immer in dieser Subjektivität das Allgemeine mitgegeben wird, um nach und nach frei zu werden von derselben durch die Wissenschaft. Wenn Ihr aber auf wissenschaftlichem Wege gegen die Philosophie auftretet, um dieses Freiwerden zu verhindern, und Euch nur auf Euern Glauben, auf Euer Gefühl, also auf Euer subjektives Bewußtsein berufen könnt: so müssen wir Euch bekämpfen, und natürlich siegreich bekämpfen, da Ihr eigentlich durch Eure Schuld wehrlos seid — und wir haben das Recht über Euch zu spotten, da Ihr so beschränkt seid, nicht einzusehen, daß Ihr Euch in einen Streit wagt, in welchem Ihr nicht anders als wehrlos sein könnt. Mit jenen praktischen Theologen, die sich gar nicht in diesen Streit mischen, sondern ihren Beruf nach ihrer Ueberzeugung erfüllen, mit dem festen Vertrauen, daß Gott seine Kirche schütze und daß diese nicht untergehen könne, sind wir völlig einverstanden. Denken sie sich dabei aber etwas Andres als wir, vermöge ihres subjektiven Standpunktes: so ist es nicht unsre Sache, sie weiter deshalb zur Rechenschaft zu ziehen; sie sind, wenn auch nicht grade dem Freiwerden des Allgemeinen von dem Subjektiv-Endlichen unmittelbar förderlich, doch wenigstens demselben nicht hinderlich. Unser Friede mit ihnen ist geschlossen.“

Soll unsre Untersuchung wirklich unparteiisch sein, d. h. ist

*) Vergleiche S. 13.

es uns um Wahrheit, nicht blos um den Sieg unsrer Partei zu thun: so müssen wir den Gegnern der Hegelschen Philosophie ein Prinzip zutrauen, auch wenn sie selbst sich desselben nicht bestimmt bewußt sein sollten. Der Philosoph muß sich nicht dazu herablassen, blos der Advocat seiner Partei zu sein. Ist ihm die Wahrheit wirklich das Höchste: so muß er auch ihrer Kraft die wirkliche Entscheidung zutrauen und diese Entscheidung allein gelten lassen. Er darf nicht, wie der Advocat, sich sorgfältig hüten wollen, seinen Gegner selbst auf die Waffen aufmerksam zu machen, deren er sich bedienen kann. Wenn nun in einem Gegensatze nur ein Glied erkannt ist: so muß sich das andre dagegen construiren lassen, und sobald Indicien von der Möglichkeit eines solchen vorhanden sind und somit die Bedenklichkeit entsteht, daß wir noch nicht an der Gränze des Absoluten angelangt sein dürften: so ist es Pflicht der unparteiischen Wahrheitsliebe, das entgegengesetzte Prinzip zu supponiren und durch wiederholte Operationen, von diesem Standpunkte aus, nach definitiver Entscheidung zu trachten.

Der Streit zwischen Religion und Wissenschaft soll, wie wir bemerkten, bereits definitiv entschieden sein; dennoch dauert dieser Streit nicht nur fort, sondern er erneuert sich um so ernstlicher. Das Vertrauen des Philosophen auf die Kraft der Wahrheit, wenn es eben so groß ist als das Vertrauen des Theologen auf die Kraft des göttlichen Geistes, muß ihm diese definitive Entscheidung selbst verdächtig machen, und der Philosoph muß der erste sein, der, so sehr er auch die Philosophie für unfehlbar halten mag, sich selbst keine Unfehlbarkeit zutraut. Die Geschichte alles Philosophirens muß ihn gegen diesen Fehler schützen. Den Ernst der Gegner ehrend, wird er tiefer in das Leben des Streits eingehen müssen, um zu der bestimmten Erkenntniß dessen zu gelangen, worauf sich ihr Widerstand stützt. Er wird diesen Widerstand als ein Phänomen betrachten, das seiner Untersuchung um so würdiger ist, je mehr es ihm Ernst mit der Wahrheit sein wird.

Dies sind die Gesetze, die mich bei meiner gegenwärtigen Untersuchung leiten sollen, nur die Resultate sollen gelten, zu denen ich durch ihre strengste Befolgung gelange.

Die christliche Kirche oder, wenn wir lieber wollen, die Gegner der Hegelschen Philosophie innerhalb der Kirche, welche diese Philosophie von sich weisen, indem sie gegen die Resultate derselben protestiren, die dem wahren Christenthum feindlich sein sollen, stützen sich dabei auf keinen andern Grund, als auf die Autorität der heiligen Schrift, als die höchste. Sie verwerfen somit gleich von vorn herein die Vernunftoffenbarung, als die göttliche, und als die letzte Instanz in Religionssachen; sie treten also der Hegelschen Religionsphilosophie in dem wesentlichsten Punkte entschieden entgegen, indem sie sich zugleich der Nothwendigkeit, die göttliche Autorität der heiligen Schrift zu beweisen, für überhoben achten, weil diese eben als eine göttliche, als das unmittelbare Lebensprinzip der Kirche und des Christenthums, schon in sich die Kraft enthalten muß, sich zu schützen und gegen alles Feindliche zu behaupten.

Die Philosophie und Wissenschaft darf aber ihrerseits sich eben so wenig das Recht nehmen lassen, nach dem Grunde dieser Autorität zu fragen und sich dieses Grundes wo möglich bewußt zu werden. Sie muß, vermöge ihrer natürlichen Tendenz zur Einheit, nach einem Prinzip forschen, dessen sie sich völlig bewußt werden, um das sie wissen kann. Da aber ein Prinzip, als solches, nicht abgeleitet, also auch nicht durch etwas andres begründet werden kann, sondern gegeben sein, und als ein gegebenes zugleich auch als nothwendig in sich selbst feststehen muß: so wird sie das Prinzip alles Wissens nothwendig suchen müssen in der Einheit alles Wissens und Gewußten, oder in der Vernunfteinheit, als der Einheit alles Erscheinens.

Wenn nun aber die Gegner der Religionsphilosophie Hegel's die Vernunftoffenbarung als göttlich und als die höchste Instanz in Religionssachen verwerfen: so setzen sie offenbar die Autorität der heiligen Schrift über die Vernunft, und wenn sie die Nothwendigkeit dieser Autorität nicht beweisen und nicht bewiesen wissen wollen: so wollen sie diese selbst erkannt wissen als eine unmittelbar gegebne, als ein Prinzip, und zwar als das höchste Prinzip, von welchem keine Appellation an die Vernunftoffenbarung statt finden kann.

Allerdings müſſen ſie ſo verfahren, wenn ſie ihre Stellung als Gegner der genannten Philoſophie behaupten wollen, und ſie dürfen auch nicht um ein Haar breit von dieſer Anerkennung der Autorität der Bibel nachlaſſen; denn ſobald ſie der Vernunft nur die Möglichkeit einräumen, über die Göttlichkeit dieſer Autorität aus eigner Machtvollkommenheit zu entſcheiden: ſo geben ſie ihr Prinzip auf, und ihr Kampf gegen die, ihrer Anſicht nach, dem Chriſtenthum feindlichen Reſultate der Philoſophie iſt vergebens. Ihre Inconſequenz rächt ſich dadurch, daß ſie der Philoſophie alles Uebrige zugeben müſſen. Daher iſt es auch das Beſtreben der Hegelſchen Schule, ihre Gegner, wo möglich, von dem feſten Standpunkte dieſer Conſequenz herabzuziehen, oder wenigſtens auf demſelben ſie als lächerlich darzuſtellen; ſo wie die Gegner wieder, die Philoſophie als eine im Irrthum befangene anerkennend, den Anſpruch an dieſelbe machen, daß ſie ſelbſt über das Verhältniß ihres Vernunftprinzips zu dem göttlichen Prinzip in der Autorität der heiligen Schrift in's Klare zu kommen ſuche. Sie appelliren gleichſam, wie Luther von einem übelunterrichteten an einen beſſer zu unterrichtenden Papſt, von einer noch irrenden an eine vollendete Philoſophie.

Inzwiſchen ſtehen beide Parteien noch gleichſam in zwei von einander getrennten Welten einander gegenüber. Die Philoſophie, indem ſie ihr Prinzip in der Einheit alles Erſcheinens, wie ſich dieſe in der Vernunft und als Vernunft offenbart, aufſucht und feſtſtellt, bleibt auch innerhalb der Welt des Erſcheinens. Die Gegner derſelben aber, ihr Prinzip in der göttlichen Autorität der heiligen Schrift, oder vielmehr dieſe ſelbſt als Prinzip aller wahren Religionserkenntniß aufſtellend, und dieſes Prinzip von der Vernunftoffenbarung trennend, ſtellen es damit zugleich auch außer der Welt des Erſcheinens und über dieſelbe; denn ſonſt würde es mit der Einheit des Erſcheinens in der Vernunft zuſammenfallen und ſich derſelben ein- und unterordnen; dann könnten ſie aber nicht mehr Gegner der Philoſophie ſein. Ihre Baſis liegt alſo außer und gleichſam jenſeit der Welt des Erſcheinens, und iſt ſomit nothwendig ſupernaturaliſtiſch und Baſis des Supernaturalismus. Der Theologe, der die Bibel als ſeine

höchſte Inſtanz erkennt, iſt daher auch nothwendig Supernaturaliſt, und er muß ſich, wenn er anders nicht inconſequent ſein will, auch zum Supernaturalismus, deſſen ganzem wahren Umfange nach, bekennen, d. h. zu allem, was ſtreng folgerecht durch das Prinzip des Supernaturalismus bedingt und nothwendig gegeben iſt. Wollte er Ausnahmen machen, ſo würde er ſich allerdings in das Gebiet des bloßen Meinens verirren. Eben ſo wird die Philoſophie, wenn ſie Religion und Chriſtenthum aus der Vernunftoffenbarung ableitet und durch die Vernunfteinheit bedingt, rationaliſtiſch ſein, und Hegel's Religionsphiloſophie wird, ſo fern ſie Anſpruch macht, das vollendete Syſtem der Vernunftoffenbarung darzuſtellen, auch nothwendig als Vollendung des Rationalismus geltend zu machen ſein.

So concentrirt ſich alſo der Streit wieder in dem Gegenſatze zwiſchen Supernaturalismus und Rationalismus. Der Rationaliſt kann aber durchaus nicht Gegner der Hegelſchen Philoſophie ſein, und er verſteht weder ſich ſelbſt und den Rationalismus, noch die Hegelſche Religionsphiloſophie und die Philoſophie überhaupt, wenn er es dennoch ſein will. Das richtige Verſtändniß auf beiden Seiten kann aber allein zur definitiven Entſcheidung führen.

Erſtes Kapitel.

Weſen des Supernaturalismus, wie er ſich ſelbſt erkennen muß ſeiner Wahrheit nach, und Hegel's Religionsphiloſophie als Gegenſatz deſſelben dargeſtellt.

Was iſt es eigentlich, das die klare Erkenntniß des Streits trübt? Was ſo viele, die dem Rationalismus im Weſentlichen nicht hold ſind, auf dem Wege zur Entſchiedenheit für den Supernaturalismus zurückhält, und ſo die Zeit größtentheils in einem Schwanken zwiſchen Rationalismus und Supernaturalismus feſtbannt? Es iſt die falſche Scham der Zeit. Der eigentliche Trennungspunkt, der den Zwieſpalt veranlaßte, war das Wunder und der wunderbare Urſprung des Chriſtenthums. Die falſche Scham der Zeit will das Wunder nicht gelten laſſen aus Furcht vor Brandmarkung mit dem Vorwurf des Aberglaubens. Sie, die Zeit der Aufklärung genannt, nicht ſowohl der Klarheit wegen in der umfaſſendſten Bedeutung dieſes Worts, ſondern wegen des vorherrſchenden Geſchreis gegen Geſpenſter- und Hexenſpuk, gegen alle Geiſter- und übernatürliche Erſcheinungen, fürchtet den vielleicht etwas zu ſchnell erworbnen Ruhm der Aufklärung zu verlieren, und nicht mehr ſo ſtolze Rückblicke auf den Aberglauben früherer Zeit und die mittelalterliche Finſterniß werfen zu dürfen.

Was iſt Aberglaube? Metaphyſik oder vielmehr Hyperphyſik als Reſultat ungeregelter Phantaſie. Wer z. B. Geiſtererſcheinungen für möglich hält, iſt deshalb noch nicht abergläubiſch. Es gehört dies zu ſeiner Metaphyſik, vermöge welcher er ſich ungewöhnliche, ihm ſonſt unerklärbare Erſcheinungen zu erklären ſucht. Mag dieſe Metaphyſik nicht die herrſchende der Zeit ſein, mag ſie aus einer frühern Zeit oder aus dem Volksleben ſtammen, mag ſie an ſich ein Irrthum ſein, darauf kommt es hier nicht an, beſonders in einem Felde, wo man überdies noch zu keiner beſtimmten Entſcheidung gelangt iſt, ſobald nur Verſtand und Ueberlegung die Phantaſie beherrſchen, oder wenn nur nicht verworrene Phantaſie ſelbſt die Mutter ſolcher hyperphyſiſchen Meinungen iſt. Meinungen entbehren ja überhaupt immer der

festen Haltung und Begründung durch ein erstes Prinzip, sonst wären sie eben nicht mehr Meinungen, aber nicht alle Meinungen sind deshalb Aberglaube. Aberglaube wird jene Meinungs-Hyperphysik nur, wenn sie, als Resultat verworrener Phantasie, das geregelte und besonnene Denken, die höhere Geistesthätigkeit, hemmt und verdunkelt.

Hinweg also mit der falschen Scham, wenn wir im Stande sind, das Wunder mit klarer Besonnenheit zu untersuchen! Ein edler Sinn für Wahrheit und ächte Geistesfreiheit müssen auch diese falsche Scham der Zeit überwinden, und so wie die Philosophie jedes Vorurtheil verbannen soll: so muß sie auch selbst das Vorurtheil gegen das Wunder verbannen, oder wenigstens darüber wachen, daß auch in Bezug auf das Wunder kein Vorurtheil statt finde. Selbst diejenigen, die, nicht durch die falsche Scham der Zeit befangen, dennoch aus Gründen sich gedrungen fühlen sollten, alles Wunder und Wunderbare zu verwerfen, sind wir berechtigt zu einer Revision dieser Gründe aufzufordern, und zwar, indem sie vom Standpunkte des Supernaturalismus aus diese Gründe prüfen, um auch ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Wir setzen uns also an die Stelle der Gegenpartei des Hegelschen Systems und lassen dieselbe sich rein so erklären, wie sie sich nothwendig erklären müßte, wenn sie sich klar und bestimmt ihrer Stellung auf der Seite des Supernaturalismus, so wie des ursprünglichen Streitpunktes bewußt wäre, d. h. eben rein im Sinn und Geiste des Supernaturalismus.

„Wir verwerfen," so wird die Gegenpartei Hegel's sprechen müssen, „das Hegelsche System als Vollendung des Rationalismus. Hegel's System hat geleistet, was kein andres philosophisches System zu leisten im Stande war; es hat den Rationalismus vollendet. Aber Hegel hat diesen dadurch nicht mit uns ausgeglichen und versöhnt; er hat vielmehr die bestimmteste Scheidung herbeigeführt. Wir sind uns eben durch sein System des innern Grundes des Streits, seinem ganzen Umfange nach, bestimmt bewußt geworden; wir sind nicht mehr unentschieden, was wir sind und sein sollen, und zweifeln deshalb nicht mehr an unserm Rechte, weil wir jetzt uns entschieden als Gegensatz des vollendeten Rationalismus erkannt haben,

und dieſen Gegenſatz als Supernaturalismus, dem Hegelſchen Rationalismus gegenüber, beſtimmt ausbilden und vollenden können.“

„Ohne uns alſo durch die falſche Scham der Zeit anfechten zu laſſen, und, weil wir ſonſt unſern Gegnern etwas einräumen würden, das wir nicht wieder zurücknehmen könnten, erklären wir von vorn herein unumwunden, daß wir das Wunder nicht nur für möglich, ſondern zur Begründung der Religion als nothwendig erkennen. Wir behaupten, daß der wunderbare und übernatürliche Urſprung, eine Offenbarung als Wunder, nicht nur die Grundbedingung des Chriſtenthums, ſondern der Religion überhaupt, und daß die Religion an ſich in ihrer wahren Bedeutung ein Wunder ſei. Wir erklären uns alſo für Supernaturaliſten im ſtrengſten Sinne des Worts, und ſprechen mit dieſer Erklärung zugleich das Weſen des Supernaturalismus als Gegenſatz gegen den Rationalismus und die Hegelſche Vollendung deſſelben aus; wir wollen uns aber nicht ſchlechthin auf unſer Gefühl und auf den Glauben berufen, denn wir räumen es jetzt den Gegnern gar nicht mehr ein, daß wir auch auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte nur dies vermögen; ſondern wir wollen unſre Erklärung und Behauptung begründen, und wir glauben es mit Erfolg thun zu können. Vorläufig deuten wir aber nur das Weſentliche deſſen an, worauf wir glauben, daß unſer Recht ſich ſtützen darf, und wodurch uns der Weg bezeichnet wird, den wir zu gehen haben, um den Inhalt unſrer Ueberzeugung als Supernaturalismus zu begründen und auszubilden.“

„Voran ſtellen wir die heilige Schrift. Sie ſpricht es durchweg, von Anfang bis zu Ende, aus, daß Religion und Chriſtenthum auf eine übernatürliche Weiſe und durch Wunder in der Menſchheit begründet, entwickelt und zu einem beſtimmten Leben geſtaltet wurden, und wenn wir auch dieſen Umſtand nur obenhin, aber mit unbefangnem Blicke betrachten: ſo können wir uns nicht für berechtigt halten, etwas ſo Durchgreifendes, das mit dem Weſen des ganzen Inhalts ſo innig verwebt, durch welches ſelbſt dieſes Weſentliche als bedingt erſcheint, ja ohne welches, das meiſte und wichtigſte Weſentliche eine ganz andre, dem übrigen Zuſammenhange widerſprechende Bedeutung erhalten und dieſe in eine entgegengeſetzte umwandeln würde, als Nebenſache wegzuwerfen. Was man auch über die Inter-

pretation der heiligen Schrift — was auch Hegel*) über das Mitsprechen des Gedankens bei der Interpretation sagen mag: so wird man uns doch zugeben müssen, daß bei der Abfassung einer Schrift ebenfalls der Gedanke mitgesprochen habe, daß es der eigentliche Zweck der Interpretation sei und bleibe, diesen Gedanken zu finden und zu verstehen; daß, wenn der Gedanke, welcher bei der Interpretation mitspricht, ein ganz andrer und entgegengesetzter ist, als der, welcher bei der Abfassung mitsprach, und das Wunder durchweg mit feststellt und festhält, als etwas Wesentliches, der Gedanke aber, welcher bei der Interpretation mitspricht, dieses Wunder durchaus leugnet und verwirft, dies doch wohl etwas entschieden Entgegengesetztes ist."

„Ferner, daß wenn in einer Reihe von Schriften, wie die Bibel sie enthält, und die zu sehr verschiednen Zeiten abgefaßt wurden, doch nachgewiesen werden kann, daß der Gedanke, der bei der Abfassung mitsprach, im Wesentlichen ein Grundgedanke ist, und, wie verschieden er sich auch gestalten mochte, dennoch derselbe blieb, und daß das Wunder mit zu dem Wesen desselben gehört, es mit bedingt und durch dasselbe mit bedingt ist, und wenn nun der Gedanke, der bei der Interpretation mitspricht, ein andrer ist und das Wunder verwirft und ausschließt: so wird sich doch wohl nicht leugnen lassen, daß hier der Gedanke bei der Abfassung und bei der Interpretation nicht derselbe, sondern entgegengesetzt war, und daß der Gegensatz in diesem Gedanken liegen müsse. Wir werden also den ersten als den eigentlichen Inhalt zu respectiren haben, und es wird dann freilich auf uns ankommen, nach geschehener Prüfung ihn anzuerkennen oder ganz und gar zu verwerfen; aber wie er ist, müssen wir ihn lassen, und wir dürfen nicht behaupten, wenn wir, ohne unsern Anfangspunkt von dem Worte der heiligen Schrift zu nehmen, eine Vernunft-Theologie ganz entgegengesetzten Inhalts construiren, daß diese mit dem Inhalt der heiligen Schrift einerlei oder das sei, was die heilige Schrift eigentlich habe sagen wollen. Uebrigens stehen wir hier wieder bei dem ursprünglichen Anfangspunkte unsers Streits, da die Differenz zwischen dem Gedanken, der bei der Abfassung der heiligen Schrift mitsprach, und zwischen dem Gedanken, der bei der

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 19. u. 20.

Interpretation mitſpricht, gleich iſt der Differenz zwiſchen Supernaturalismus und Rationalismus. Die Bibel enthält freilich, wie Hegel ſagt, kein Syſtem, d. h. keine ausdrückliche Darſtellung eines ſolchen, aber wenn ſich in derſelben ein Grundgedanke, und zwar ſupernaturaliſtiſcher Natur, nachweiſen läßt, ſo muß dieſer auch das Prinzip und Geſetz der Interpretation enthalten, und dieſe gegen jede willkürliche Künſtelei ſchützen."

„Was die Hegelſche Schule uns einwenden kann, wenn wir uns in Abſicht der Wunder auf das Zeugniß der heiligen Schrift berufen wollten, wiſſen wir ſehr wohl, und wir wollen es verſuchen, darauf zu antworten. Wenn Ihr, kann Hegel ſagen, Euch auf die heilige Schrift beruft, indem Ihr das Wunder als etwas Weſentliches in ihr behauptet: ſo befindet Ihr Euch dennoch in einem Cirkel. Ihr beglaubigt das Wunder durch das Zeugniß der Bibel; wodurch beglaubigt Ihr aber die Bibel ſelbſt? Durch unmittelbare Offenbarung? Durch göttliche Eingebung? Dieſe iſt aber wieder ein Wunder. Ihr beglaubigt alſo das eine Wunder durch das andre, und dieſes wieder durch das erſte. Hier iſt kein Halt. Es bleibt Euch nichts übrig, als Euch auf den Glauben und auf Euer Gefühl zu berufen; verſucht Ihr dies aber, dann wiſſen wir, wie wir mit Euch fertig werden können. Gut. Wir berufen uns nicht auf Gefühl und Glauben; das Wunder ſoll ſich gewiſſermaßen ſelbſt beglaubigen."

„Wir behaupten und hoffen künftig zu beweiſen, nicht nur die Möglichkeit, ſondern die Nothwendigkeit des Wunders. Kein Wunder, kein Gott. Was Ihr uns in Euerm Syſtem als Gott darſtellt, iſt nicht Gott. Es iſt die Lebenseinheit der Welt, aber nicht Gott. Indem Ihr dieſe Lebenseinheit der Welt als eine abſolute abſchließt, vernichtet Ihr die Gottheit. Euer Gott iſt nicht Gott; iſt nicht der Gott, deſſen unſer tiefſtes Leben bedarf, nach dem es ſich ſehnt und ſich immer ſehnen wird; der das höchſte und innerſte Intereſſe der Menſchheit iſt. Der Gott, deſſen wir bedürfen, iſt der, welcher iſt, wenn auch die ganze Welt nicht iſt, der Ewige, und das Wunder iſt eben der Beweis, daß Gott überall iſt, auch da, wo die Welt, d. h. die Bedingungen des Erſcheinens, wie ſie als Zuſammenhang und Einheit gegeben ſind, nicht iſt. Euer Gott iſt nur, wenn und ſo fern er erſcheint, und er iſt nicht, ſobald er nicht

erſcheint; das Wunder aber legt eben Zeugniß ab, daß er auch iſt, wenn und ſo fern er nicht erſcheint. Damit iſt aber zugleich das Weſen des Wunders ausgeſprochen. Es kann nicht Naturphänomen ſein und auch nicht als Naturphänomen erklärt werden, weil es ſonſt nicht dieſes Zeugniß ablegen könnte. Euer Gott iſt die Lebenseinheit alles Erſcheinens, aber dieſe Lebenseinheit iſt an das Erſcheinen gebunden; und weil ſie nur iſt, um das Erſcheinen zu bedingen: ſo iſt ſie ſelbſt durch das Erſcheinen bedingt; ſie trägt ſomit offenbar den Charakter des Geſchöpfs, nicht des Schöpfers. Sie iſt nicht die höchſte abſolute Freiheit. Das Wunder aber legt Zeugniß ab, daß Gott nicht blos iſt, um das Erſcheinen zu bedingen, daß er alſo auch nicht bedingt iſt durch das Erſcheinen; ſondern daß er die höchſte abſolute Freiheit und als Schöpfer auch Herr der Welt iſt, ein Begriff, der in der heiligen Schrift eine Bedeutung hat, von welcher das Hegelſche Syſtem keine Ahnung haben kann. Sobald dieſes eine Abſolute, das Ihr Gott nennt, nicht erſcheint, ſo iſt es nicht mehr; es iſt dann kein Lebendes mehr; es iſt todt; wie dies Hegel ſelbſt nicht leugnet. Das Wunder aber bezeugt uns, daß Gott iſt, auch ſo fern er nicht erſcheint und wann er nicht erſcheint; daß er ſtets ein lebender, nie ein todter ſein kann, auch wenn er nicht erſcheint. Aber aus allen dieſen Gründen wollen wir Euern Gott nicht. Er giebt uns keine Befriedigung, keinen Troſt. Er erhebt uns nicht über die Welt, denn er iſt ſelbſt nicht über der Welt. Er iſt immanent in der Welt und mit derſelben Eins, und er hält uns mit ſeiner Immanenz innerhalb der Welt oder innerhalb der Unendlichkeit befangen."

„Nur das Wunder erhebt uns über die Welt und befriedigt uns ganz. Darauf hätte Euch ſchon der Umſtand hinweiſen ſollen, daß keine Religion ohne Wunder begründet und in's Leben eingeführt wurde, daß alſo das Wunder das letzte und tiefſte Bedürfniß der Menſchheit, wie die Gottheit ſelbſt iſt, und der eigentliche Lebenspunkt des Religiöſen. Gebt Ihr uns alſo eine Religionsphiloſophie, welche das Wunder vernichtet, ſo gebt Ihr Religionswiſſenſchaft ohne Religion. Ihr gebt ſtatt der Religion nur vollendetes Daſein der Welt innerhalb des Daſeins der bewußten Individuen und innerhalb ihres Bewußtſeins; aber nicht das Sein Gottes, der abſoluten Frei-

heit. Leugnet Ihr die Möglichkeit des Wunders, so müssen wir Eure Lehre, die diese Unmöglichkeit begründet, von vorn herein als Pantheismus und dann natürlich als Atheismus und Fatalismus entschieden von uns weisen. Was Hegel auch sagen — wie künstlich er auch distinguiren mag, um den Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwehren; es wird ihm nur bei denen gelingen, welche, mit in dem Umfange des Rationalismus befangen, das Wunder zu leugnen geneigt sind. Nur diese Scheu vor dem Wunder, diese falsche Scham, welche, dem Vorwurf des Barbarismus im Denken entschlossen und aus Wahrheitsliebe die Stirn zu bieten, nicht den Muth hat, wird sich durch jene Distinctionen entweder überwältigen oder wenigstens beruhigen und zum Schweigen bringen lassen."

„Indem wir sogleich das Kind beim rechten Namen nennen und dadurch, daß wir die Nothwendigkeit des Wunders von vorn herein behaupten, unumwunden uns für Supernaturalisten erklären, haben wir die ganze Sache auf die Spitze gestellt. Die Streitenden wissen nun, woran sie sind; jeder muß fest auf seiner Seite Stand halten, und kann es auch, weil er bestimmt weiß, wofür er kämpft und gegen wen; und die definitive Entscheidung kann nicht mehr ausbleiben, weil nichts mehr umgangen und verdeckt werden kann."

„Wollten übrigens die Heglianer uns den Einwurf machen, daß das, was wir in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Wunders gesagt haben, noch kein rechtsgültiger Beweis für diese Nothwendigkeit sei und daß sich die Sache zuletzt wieder auf Subjektivität und Täuschung müsse zurückführen lassen: so erwidern wir hierauf, daß das eben Gesagte auch noch keine Beweisführung sein sollte; sondern daß wir uns nur bestimmt und entschieden aussprechen wollten, um einerseits uns selbst unsrer Stellung und des Wesentlichen von dem, was wir zu vertheidigen haben, bestimmt bewußt zu werden, andrerseits aber auch, um den Gegnern zu zeigen, daß wir bestimmt wissen, was wir wollen, daß wir ehrlich zu Werke gehen und nicht gesonnen sind, uns zu ducken und unter den Streichen durchzuschlüpfen."

Nachdem wir so die bestimmte Erklärung von Seiten des Supernaturalismus vernommen haben und zwar mit Ausscheidung alles Schielenden, Unbestimmten, zwischen Rationalismus und Supernaturalismus Schwebenden und Schwankenden: können wir es versuchen,

eben ſo das Weſen des Rationalismus in ſeiner Vollendung oder die Hegelſche Religionsphiloſophie in möglichſter Kürze dagegen zu ſtellen, um uns des Gegenſatzes beider Parteien immer deutlicher bewußt zu werden, uns durch dieſes Bewußtſein zur klaren Erkenntniß der beiderſeitigen Gründe leiten zu laſſen und ſo vielleicht eine endliche Entſcheidung des Streits herbeizuführen.

Hegel's Religionsphiloſophie ſtellt ſich von vorn herein als eine ſolche dar, die den Supernaturalismus und das Wunder gänzlich ausſchließt. Hegel hob den Dualismus zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen auf. Wie er dieſe Aufhebung bewirkte, ob er ſie wirklich philoſophiſch begründete, oder ob er ſie aus bloßer Willkür unmittelbar ſetzte höchſtens als Poſtulat, dies kann ſpäter erſt unterſucht werden; ſo viel iſt gewiß, wenn er ſie philoſophiſch begründete, ſo mußte er ſie von einer unmittelbaren Thatſache deduciren; ſetzte er ſie aus Willkür oder als Poſtulat, ſo mußte er ſie ſelbſt als unmittelbare Thatſache ſetzen. Es fragt ſich aber, ob die Aufhebung des Dualismus zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen ſchon die Ausſchließung des Supernaturalismus und des Wunders bedingt; denn es fragt ſich zugleich, ob dieſer Dualismus anders aufgehoben werden kann, als innerhalb des Erſcheinens ſelbſt?

Wenn das Erſcheinen außer den ſich bewußten Individuen nicht mehr als verſchieden gilt von dem, was innerhalb der bewußten Individuen vorgeht, Bewußtſein alſo nicht mehr innerlich weſentlich verſchieden iſt von dem Erſcheinen, beide nicht mehr als zwei getrennte Welten einander gegenüberſtehen, deren eine nur der Widerſchein der andern iſt; ſondern wenn beide nur Eins, nur ein Erſcheinen, oder das Erſcheinen überhaupt ſind: ſo iſt dann freilich der Dualismus innerhalb des Erſcheinens aufgehoben, aber noch keineswegs außerhalb deſſelben, d. h. es iſt noch keineswegs die Möglichkeit aufgehoben, daß außer dieſer Total-Einheit ein Sein denkbar und dieſes in ſo fern ein Nichterſcheinen ſei, das alſo auch ſei, ohne nothwendig zu erſcheinen, alſo außer dem Erſcheinen, ohne deshalb nichts oder nicht zu ſein.

Aber freilich dieſer Dualismus iſt für die Philoſophie eigentlich keiner; denn für ſie iſt das Außer oder Jenſeits des Erſcheinens gar nicht und kann für ſie nicht ſein, da ſie ſelbſt nur Erſcheinen und

zwar innerhalb des Erscheinens ist. Es ist also dieses Außer oder Jenseit für sie allerdings ein Vacuum *). Woher kommt es aber, daß sie doch um das Vacuum weiß? Denn sie weiß doch um dieses Vacuum, selbst indem sie es bestreitet. Dies ist ein Zwiespalt in unserm Bewußtsein. Wie ist dieser Zwiespalt in unser Bewußtsein gekommen? Es müssen doch Indicien von einem solchen Jenseit vorhanden sein und immer vorhanden gewesen sein, mit welchen die Philosophie nichts anzufangen weiß und die sie eben deshalb für ein Vacuum erklärt.

Wie, wenn Hegel, indem er den Dualismus zwischen Bewußtsein und Erscheinen aufhob, oder indem er beide zur Einheit zusammenfaßte, zu weit gegriffen und dieses Jenseit mitgefaßt hätte? Wenn er, weil man doch nichts davon wußte oder wissen konnte, und es also in so fern ein Vacuum war, die Philosophie aber doch von allem Rechenschaft geben soll, es eben selbst zur Einheit alles Erscheinens, und somit die Totalität des Erscheinens zum Absoluten gemacht, oder das Vacuum erfüllt hätte mit der Totalität des Erscheinens? Dann mußte freilich die Einheit alles Erscheinens Gott sein, wenn doch einmal Gott sein soll — und da unser Bewußtsein nichts andres ist, als das sich selbst Erscheinen des Erscheinens: so mußte das Erscheinen sich nicht nur dem Einzelnen nach, sondern auch der Einheit alles Erscheinens nach erscheinen, und dieses Erscheinen der Einheit alles Erscheinens würde dann die Offenbarung Gottes sein oder — die Hegelsche Vernunft. Auf diese Art muß unser Bewußtsein freilich um Gott wissen; ja, es müssen die Entwickelungsformen unsers Bewußtseins und Denkens selbst der Beweis sein, daß Gott ist **). Unser Denken, die Offenbarung desselben, ist dann allerdings die Basis der Philosophie und Religion zugleich. Gott ist das Allgemeine, und Philosophie und Religion sind vollkommen Eins. So wird man Hegel'n vollkommen verstehen, wenn er in der Religionsphilosophie ***) sagt:

„Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst" — d. h. eben die Einheit der

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 21.
**) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 48.
***) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 5.

der Totalität des Erſcheinens, da alles Erſcheinen durch ſie nur Halt und Beſtehen hat — „Gott und Nichts als Gott" — eben die Einheit der Totalität des Erſcheinens, als das Abſolute erkannt durch das Nichts, als ſeinen reinen Gegenſatz, denn das Nichts iſt der Maßſtab des Abſoluten — „die Explication Gottes." — Richtig, denn das ſich ſelbſt Erſcheinen der Einheit alles Erſcheinens in unſerm Bewußtſein, die Vernunft als Offenbarung Gottes in ihrer Entwickelung, muß ja eben die Philoſophie ſein, alſo die Offenbarung Gottes ſelbſt, alſo auch die Explication Gottes. — „Die Philoſophie explicirt nur ſich, wenn ſie die Religion explicirt, und indem ſie ſich explicirt, explicirt ſie die Religion."

Iſt aber die Einheit alles Erſcheinens Gott, und das ſich ſelbſt Erſcheinen dieſer Einheit die Offenbarung Gottes: ſo wird auch dieſe Offenbarung Gottes ſich eben ſo verhalten, wie die Entwickelung unſers Bewußtſeins und Denkens, und es wird uns dieſe ſelbſt leiten können bei der Explication Gottes und der Religion, eben als die Offenbarung Gottes; oder vielmehr die Explication des Bewußtſeins und Erſcheinens, ſo fern ſie eben Eins ſind, wird alle Bedingungen der Explication und Erkenntniß Gottes enthalten.

Alles Erſcheinen ſetzt ein Verhüllt- oder Verborgenſein voraus, und das ſich ſelbſt Erſcheinen ein Verhüllt- oder Verborgenſein vor ſich ſelbſt. Aus dieſem Verhülltſein muß es heraustreten; es muß gleichſam das Verhülltſein ſich löſen, trennen, auseinandergehen in das Beſondre. Es muß Eins und das Andre werden, oder es muß erſcheinen. Es kann ſich aber dieſes Erſcheinen nicht vollenden zum wirklichen Erſcheinen, wenn das Eine nicht wieder Eins wird in dem Andern, wenn das Erſcheinen nicht zum ſich ſelbſt Erſcheinen, zum Bewußtſein wird. Die Einheit alles Erſcheinens vollendet ſich in dem Bewußtſein, indem ſie in dieſem wieder Eins wird mit dem Andern, und alſo Eins mit ſich ſelbſt.

Wodurch war denn aber dieſe Einheit des Erſcheinens zuerſt eine verhüllte oder verborgne? Wodurch war ſie verhüllt oder verborgen? Eben durch das Erſcheinen und in demſelben. Die Einheit des Erſcheinens verbirgt ſich in ſich ſelbſt und in dem Erſcheinen. Sie iſt zugleich eine verhüllte und eine ſich enthüllende, eine verborgne und eine ſich offenbarende. Sie iſt dann aber nur zunächſt als

Begriff, als ein Abſtractum zu erfaſſen. Das Erſcheinen und die Einheit deſſelben an ſich ſind noch kein Bewußtſein, kein ſich ſelbſt Erſcheinen. Das Erſcheinen und die Einheit deſſelben wird erſt Bewußtſein durch das ſich ſelbſt Erſcheinen. Das Erſcheinen iſt eben bewußtlos und körperlich, ſo fern es noch nicht ſich ſelbſt erſcheint. Durch das ſich ſelbſt Erſcheinen wird es Bewußtſein, geiſtig, Geiſt. Daher Hegel's Begriff des Geiſtes, der zum Theil daſſelbe ſagt, nur ohne beſtimmte Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen bewußtloſem, d. h. bloßem Erſcheinen für das ſich ſelbſt Erſcheinen und dem bewußten oder ſich ſelbſt Erſcheinen, wodurch er das Anſehen eines Cirkels gewinnt. „Sehen wir," ſagt Hegel*), „vorläufig nach, was Geiſt iſt, ſo iſt er dies: ſich zu manifeſtiren, für den Geiſt zu ſein. Der Geiſt iſt für den Geiſt, und zwar nicht nur auf äußerliche zufällige Weiſe, ſondern er iſt nur in ſo fern Geiſt, als er für den Geiſt iſt, dies macht den Begriff des Geiſtes ſelbſt aus." Der Geiſt iſt für den Geiſt, alſo für ſich ſelbſt; er iſt das ſich ſelbſt Erſcheinen des Erſcheinens.

Wenn der Geiſt eben Geiſt iſt, ſo fern er für den Geiſt iſt; ſo iſt er Geiſt, ſo fern er ſich ſelbſt erſcheint, alſo ſo fern er Bewußtſein iſt. Aber auch das Bewußtloſe iſt für den Geiſt; auch dieſes erſcheint dem Geiſt und iſt für den Geiſt, denn wofür ſollte es ſonſt ſein? Iſt denn aber das Bewußtloſe ſchon Geiſt? Dies hätte Hegel gewiß nicht unbedingt zugegeben. Der Zuſatz Hegel's „und zwar nicht auf äußerliche zufällige Weiſe, ſondern er iſt nur in ſo fern Geiſt, als er für den Geiſt iſt" läßt zwar ahnen, was Hegel gedacht hat, der Ausdruck bewegt ſich doch aber gewiſſermaßen im Cirkel.

Hegel würde nicht zugegeben haben, daß das Bewußtloſe, ſo fern es als bewußtlos erſcheint, ſchon Geiſt iſt. Eben ſo wenig kann er zugeben, daß das, was dem Geiſt erſcheint, und durch dieſes Erſcheinen eben Geiſt ſein ſoll, ſchon Geiſt ſei, daß alſo der Geiſt als Geiſt dem Geiſt erſcheine; dies wäre offenbar ein Widerſpruch. Denn wenn Geiſt nur das iſt, was als Geiſt für den Geiſt iſt, ſo liegt in dieſem „als Geiſt" ſchon wieder die Nothwendigkeit, daß es als Geiſt

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 13.

für den Geiſt ſein mußte, ehe es für den Geiſt war, und ſo rückwärts in's Unendliche. Dies ſtellt aber entweder den Dualismus wieder her, indem es in dem Bewußtſein ein Prinzip ſetzt, ganz different von dem Erſcheinen außer dem Bewußtſein, und zurückführt auf die Vorausſetzung eines Abſoluten oder Geiſtigen, in welchem das Für-etwas-ſein, als Nothwendigkeit in dem Begriff ſeines Weſens, aufgehoben iſt. Es muß alſo in der ganzen Begriffsbeſtimmung der Ausdruck „Geiſt" verſchiedner Bedeutung ſein; einmal als Einheit des Erſcheinens, ſo fern darin die Tendenz iſt, ſich ſelbſt zu erſcheinen, Geiſt zu werden — „Geiſt iſt, was ſich manifeſtirt" — denn in ſo fern würde auch das bewußtloſe Erſcheinen, weil es mit in der Tendenz des Manifeſtirens liegt, in den Umfang des Begriffs „Geiſt" gehören, nicht als Bewußtloſes, Körperliches, ſondern ſo fern es eben die Tendenz hat ſich zu manifeſtiren — dann aber zweitens, ſo fern es wirklich iſt für den Geiſt, alſo für ſich ſelbſt, als vollzognes Manifeſtiren, als bewußtes Erſcheinen. Dies will Hegel unſtreitig bezeichnen mit den Worten: „ſondern er iſt nur in ſo fern Geiſt, als er für den Geiſt iſt."

Das Wahre alſo, was bei der Begriffsbeſtimmung Geiſt im Hintergrunde liegt, iſt, daß das, was erſcheint, im bewußtloſen und bewußten Erſcheinen daſſelbe ſein müſſe, oder die Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens. Dieſes Idem würde das genus ſein müſſen, in Ermangelung welches Hegel den Ausdruck Geiſt in verſchiedner Bedeutung nahm, verführt durch den noch nicht zur Klarheit gediehenen Begriff des ſich ſelbſt Erſcheinens.

Es würde alſo nach Hegel die Einheit des Erſcheinens ein Geiſtwerden ſein, nicht ein Geiſtſein, und ſo ſind wir auf den Punkt gekommen, den wir hier als beſonders zu beachten und feſtzuhalten, gleich im Voraus wieder bezeichnen müſſen; denn dieſes Geiſtwerden iſt es eben, was der Supernaturalismus nicht als Gott anerkennen will, und dem er das unmittelbare Geiſtſein, als das Abſolute, entgegenſetzt. Er kann das Geiſtwerden, wenn es auch als ein abgeſchloſſenes erſcheint, nicht als das rein Abſolute erkennen, eben weil es ein Geiſtwerden, alſo ein Werden iſt.

Doch wir wollen Hegel'n weiter vernehmen. In dieſem Geiſtwerden der Einheit des Erſcheinens ſetzen ſich aber nothwendige

Differenzen, analog den Verhältniſſen des Bewußtſeins, welche nur der innere Ausdruck der Differenzen in dem Erſcheinen überhaupt ſind, gegeben durch die Bedingungen des Lebens in dieſem Erſcheinen. Dieſe Differenzen laſſen ſich auf zwei Gegenſätze zurückführen, nämlich zwiſchen Subjekt und Objekt, und zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen. In unſerm Bewußtſein iſt der Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt, und natürlich ein Verhältniß zwiſchen beiden. Wenn wir etwas wiſſen, ſo wiſſen wir, daß wir wiſſen, daß wir Wiſſende ſind; wir erkennen uns als wiſſende Subjekte oder Subjekte des Wiſſens, jeder alſo ſich als Subjekt. Wir wiſſen aber auch, daß wir etwas wiſſen, daß etwas Gewußtes in unſerm Wiſſen iſt, daß unſer Wiſſen zugleich Gewußtes, alſo Objekt des Wiſſens iſt. Das Gewußte erkennen wir als Gegenſatz unſers activen Wiſſens oder unſrer als Subjekt, als außer dieſem. Dieſer Gegenſatz zwiſchen Wiſſen und Gewußtem, zwiſchen Subjekt und Objekt, bedingt die Differenz und den Gegenſatz zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen. Jeder Wiſſende betrachtet das in ihm Wiſſende als ſich ſelbſt, das Gewußte als außer ſich, und wir betrachten in ſo fern das wiſſende Subjekt, ſo fern es nicht ein Gewußtes iſt, eben als Subjekt, als ein Unmittelbares, das Gewußte aber als ein durch das Wiſſen Vermitteltes, als Erſcheinen, ſo wie das Subjekt als das Wiſſende, dem es erſcheint.

Dieſer Gegenſatz zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen begründet den ſubjektiven und objektiven Standpunkt des Bewußtſeins. Der ſubjektive Standpunkt zeigt uns blos, daß wir wiſſen und wie wir wiſſen; der objektive, was wir wiſſen und wie unſer ſubjektives Wiſſen wieder bedingt iſt durch das Gewußte überhaupt.

Wir wiſſen aber zugleich ein jeder, daß wir, das Subjekt des Wiſſens, ein Endliches ſind. Wir können dies freilich nur vom objektiven Standpunkte aus wiſſen, aber wir müſſen es auch nothwendig wiſſen, weil wir nothwendig nicht blos vom ſubjektiven Standpunkte aus wiſſen können, ſondern auch immer vom objektiven Standpunkte aus wiſſen müſſen, und umgekehrt. Dagegen wiſſen wir zugleich, daß das Gewußte, ſo fern es erſcheint, alſo ſich dem Wiſſen darbietet, ebenfalls endlich iſt, daß aber dieſes Darbieten das geſammte Endliche nie erſchöpft, daß das Endliche nie aufhört ſich

darzubieten als Gewußtes, und wir erkennen somit das Gewußte oder zu Wissende, die Objekte des Wissens oder die Summe des Erscheinens als ein Unendliches. Dies stellt sich in unserm Bewußtsein als Gegensatz des Endlichen und Unendlichen dar.

Beide Gegensätze combinirt, geben das Endliche und Unendliche auf dem subjektiven und das Endliche und Unendliche auf dem objektiven Standpunkte.

Auf dem subjektiven Standpunkte des Endlichen erkennt sich das Subjekt zwar als ein endliches, denn es muß sich so erkennen; aber es affirmirt sich im Gegensatz gegen das Unendliche, und es negirt also dieses — jedoch nur innerhalb seines subjektiven Standpunktes — d. h. es affirmirt sich nicht überhaupt und an sich, sondern nur als das wissende, und es negirt das Unendliche ebenfalls nicht überhaupt und an sich, sondern nur als wissendes, so fern das Unendliche als Nichtwissendes gelten muß auf diesem Standpunkte, oder blos als Gewußtes. Diese Erklärung des subjektiven Affirmirens und Negirens ist von Hegel nicht beachtet oder vielmehr nicht erkannt worden. Der Grund davon liegt eben so tief mit in der Basis seines Systems, als er auf dasselbe Einfluß gehabt hat, darum soll aber meine Erklärung nur als eine vorläufige Andeutung gelten, ohne tiefer in die Darstellung des Hegelschen Rationalismus einzugreifen. Doch nun weiter!

Das Subjekt erkennt sich auf dem subjektiven Standpunkte des Endlichen vermöge dieses Affirmirens als ein bleibendes dem Gewußten gegenüber, als ein identisches und aprioriſches, oder vielmehr eben als das prius. Es erkennt sich in seinen Beziehungen auf alles Gewußte und zu Wissende überhaupt, und die Bedingungen dieses Wissens als von sich, dem Subjekt, ausgehend und als aprioriſche. Dies giebt nun das Wissen um das Bewußtsein als Wissen um das Wissen, oder die Wissenschaft des Wissens, die Hegelsche Logik, und in ihr werden ebenfalls die oben nachgewiesenen drei Stufen des Erscheinens hervortreten, nämlich das Verhülltsein, das Auseinandertreten zum Besondern und das Einswerden mit dem Andern in der Form des Begriffs, des Urtheils und des Schlusses.

Das Unendliche auf dem subjektiven Standpunkte wird sich darstellen als eine mit dem Endlichen behaftete und durch die

Endlichkeit bedingte Unendlichkeit, eine Unendlichkeit, die ſich ſetzt durch Negiren in's Unendliche — Hegel's ſchlechte Unendlichkeit. — Sie giebt hier, wie ſie durch den ſubjektiven Standpunkt bedingt iſt, als gewußtes und durch das Wiſſen bedingtes Unendliches, als Objekt des Wiſſens das Erſcheinen und die Unendlichkeit des Erſcheinens, und auch hier treten wieder die Momente des Erſcheinens hervor, das Verhülltſein des Erſcheinens oder der Einheit des Erſcheinens, das Auseinandertreten zum Beſondern und das Einswerden mit dem Andern. Aber wirkliches Erſcheinen bleibt hier nur das Beſondre, das eigentliche Erſcheinen, das Apoſterioriſche. Die Einheit des Erſcheinens aber tritt hier nur hervor als ſubjektive, als aprioriſche durch das Subjekt, als wiſſendes, bedingte und ſomit abſtrakte Allgemeinheit, und ſomit als vorausgeſetzte Einheit. Aber ſie wird vorausgeſetzt vor dem Beſondern als verhüllte, und nach dem Beſondern als enthüllte Einheit, als das verhüllte und als das enthüllte Allgemeine. Darum iſt eben hier auch das Beſondre eben die ſchlechte Unendlichkeit Hegel's. Dieſer ſubjektive Standpunkt des Unendlichen iſt das Gebiet, in dem ſich alle Hypotheſen der Wiſſenſchaft bewegen. Jede Hypotheſe iſt ein vorausgeſetztes Allgemeines, aber vorausgeſetzt vor dem Beſondern, als ein verhülltes, und vorausgeſetzt nach dem Beſondern, als ein enthülltes.

Das Endliche auf dem objektiven Standpunkte erkennt ſich nicht nur als endliches Subjekt, ſondern es negirt ſich auch gegen das Unendliche, nicht mehr als wiſſendes, ſondern an ſich; es affirmirt alſo das Unendliche an ſich. Es negirt ſich ſelbſt, ſomit aber auch alles Endliche, das Endliche im Unendlichen, und ſetzt das Unendliche als reines unendliches Sein (?). Das Endliche vernichtet ſich ſelbſt und erkennt ſich nur als Accidentelles des Unendlichen, und dieſes Erkennen iſt Religion. Es tritt aber wieder hervor nach den drei Momenten des Erſcheinens, des Verhülltſeins des Erſcheinens, des Auseinandergehens zum Beſondern und des Einswerdens mit dem Andern, als verhüllter Begriff der Religion (als Ahnung), als Auseinandergehen zum Beſondern, oder Religion als Wiſſen und Wiſſenſchaft, und als Einswerden mit dem Andern, als Cultus und Andacht.

Das Unendliche auf dem objektiven Standpunkte, als das

reine unendliche Sein, als das Ewige, giebt ſich als ſolches rein objektiv nach den drei Momenten des Erſcheinens, und zwar zuerſt, im Zuſtande des Verhülltſeins, als Subſtanz, als rein objektive, alles Endliche und Subjektive bedingende Einheit des Erſcheinens; im Zuſtande des Auseinandertretens zum Beſondern, als innere Lebenseinheit des Erſcheinens, als Natur und Naturleben, und endlich auf der Stufe des Einswerdens mit dem Andern, als Geiſt oder Gott.

So ſtellt ſich alſo das Philoſophiren als Explication ſeiner ſelbſt und Gottes dar in den drei verſchiednen Momenten des Erſcheinens, und vierfach nach den Verhältniſſen zwiſchen Objekt und Subjekt, zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen:

1) als Form des Begriffs, als vorausgeſetzte Allgemeinheit vor dem Beſondern, als verhüllter Begriff der Religion oder Ahnung, und als Subſtanz;
2) als Urtheil, als Beſondres, als Religionswiſſen und als Naturleben;
3) als Schluß, als vorausgeſetztes Allgemeines nach dem Beſondern, als Cultus und als Geiſt oder Gott.

Dieſe Lebensverhältniſſe des Geiſtwerdens der Einheit alles Erſcheinens wiederholen ſich aber auch in dem Leben der menſchlichen Geſammtheit als geſchichtliches Erſcheinen und in geſchichtlichem Verhältniß. Es wird ſich in dem Geſammtleben der Menſchheit und deſſen geſchichtlicher Entwickelung auch die ſubjektive und objektive Seite paralleleſiren als Leben des Wiſſens und Leben der Religion, der Wiſſenſchaft und der Religion, und zwar ebenfalls nach den drei Stufen des Erſcheinens, als Verhülltſein, als Auseinandergehen zum Beſondern und als Einswerden mit dem Andern. Auf der ſubjektiven Seite als Verhülltſein des Wiſſens und Gewußten ſeiner Einheit nach, als Ahnung der Einheit des Wiſſens, des Gewußten und zu Wiſſenden, oder als Wiſſenstrieb; als Auseinandergehen zum Beſondern, oder als Beſondres im Wiſſen, als Mannigfaltigkeit beſtimmter Wiſſenſchaften, und endlich als Einswerden mit dem Andern oder als enthülltes Wiſſen und Gewußtſein, als enthüllte Einheit des Gewußten und zu Wiſſenden, oder als Vollendung des Wiſſens. Auf der objektiven Seite wieder als verhüllter Religionsbegriff, als religiöſe Ahnung oder als religiöſer Trieb; als Ausein-

andergehen zum Beſondern in den verſchiednen beſtimmten Religionen, den ſogenannten hiſtoriſchen Religionen Hegel's; und endlich als Einswerden mit dem Andern — die Vollendung der Offenbarung Gottes, die vollendete Religion, oder, wie Hegel ſagt, das Chriſtenthum; aber nicht das Chriſtenthum, wie es bisher noch erſchienen iſt, behaftet mit der Subjektivität des Endlichen — denn in ſo fern iſt es noch kein Allgemeines — ſondern gehört noch mit zu den hiſtoriſchen Religionen. Als vollendete Offenbarung Gottes iſt es eben vollendete Offenbarung der Vernunft, die Explication der ewigen Wahrheit in ihrer Objektivität, die Vollendung der Philoſophie, in der eben dann Wiſſenſchaft und Religion, die ſubjektive und objektive Seite, Eins ſind, und das ganze geiſtige Leben der Menſchheit eine untheilbare vollendete innere Einheit.

Was ich hier über das Hegelſche Syſtem geſagt habe, um daſſelbe hinſichtlich der Religionswiſſenſchaft auf ſein eigenſtes Weſen in ſeinem Brennpunkte zu concentriren, wird, glaube ich, hinreichend ſein zu zeigen, daß ich dieſes Weſen wirklich gefaßt, verſtanden und durchdrungen habe, ohne daß es nöthig ſein wird, Alles mit einzelnen Stellen zu belegen oder gar die Darſtellung aus einzelnen Stellen zuſammen zu ſtümpern, überhaupt eine vergebliche Mühe für den, der ein Syſtem nicht mit einem Blick zu faſſen und zu umfaſſen vermag. Dieſer Prachtbau des Denkens (denn das iſt Hegel's Syſtem wirklich), den man den vollendeten wahren Pantheismus des Denkens, ein Epos in der Form des reinen Denkens nennen könnte, läßt uns aber, wenn wir einer Gegenpartei gegen denſelben Gerechtigkeit widerfahren laſſen wollen, die Frage übrig, ob er auch mehr ſei als ein Werk der dichtenden Vernunft, oder nur wirklich als Epos, ein ſolches? Ob die Religion, welche dieſes Epos lehrt, wirklich objektive Gültigkeit habe, oder ob ſie nur eine ſubjektive Erſcheinung, d. h. ein großartiges Gedicht ſei?

Der Supernaturalismus wird gegen dieſes Epos, ſo fern es auf objektive Gültigkeit Anſpruch macht, gleich von vorn herein die Einwendung machen, daß eben Gott in demſelben nicht ein Geiſtſein, ſondern ein Geiſtwerden, alſo ein Werden, und ſomit in ſich nicht das wahre Abſolute iſt. Er wird ferner zu der Behauptung (S. 38.), daß auf dem objektiven Standpunkte des Endlichen, das

Subjekt als Endliches ſich ſelbſt und alles Endliche, das Endliche im Unendlichen negire und das Unendliche dadurch als ein unendliches Sein ſetze, ein großes und bedenkliches Fragezeichen machen.

Was die erſte Einwendung betrifft, ſo glaubt er ſich zu derſelben dadurch berechtigt, daß Gott als ein Geiſtwerden, alſo als ein Werden, nach Hegel's eigner Vorſtellungsart vom Werden, nie wirklich iſt, ſondern nur immer wird, alſo, wie alles Werden, nie iſt. Es iſt hier eine völlige Analogie mit dem logiſchen Cirkel, wo immer das Folgende durch das Vorige, und das Vorige durch das Folgende bedingt iſt, der alſo in ſich durchaus keinen Halt hat. Denn wenn die Einheit des Erſcheinens Geiſt iſt, ſo fern ſie ſich manifeſtirt: ſo iſt ſie Geiſt in dem Manifeſtiren und durch daſſelbe; ſie iſt alſo nur Geiſt in dem Moment, als ſie ſich manifeſtirt, nicht vor demſelben. Nun manifeſtirt ſie ſich aber in jedem Moment, ſie manifeſtirt ſich alſo in jedem Moment, und manifeſtirt ſich in jedem Moment nicht, da jeder Moment des Manifeſtirens ein Moment vor einem andern und nach einem andern iſt. Sie iſt alſo in jedem Moment Geiſt und nicht Geiſt, d. h. ſie wird Geiſt, aber ſie iſt nie Geiſt. Dies ſind Folgerungen, ganz im Sinne des Hegelſchen Syſtems, und eben ſo conſequent. Sie bedingen aber in der Einheit des Erſcheinens, eben ſo, wie die Tendenz Geiſt zu werden oder ſich zu manifeſtiren, die Tendenz nicht Geiſt zu werden und ſich nicht zu manifeſtiren. Wir erhalten alſo in dieſem Manifeſtiren ein völliges Geiſtwerden. Iſt alſo die Einheit des Erſcheinens, oder, vielleicht lieber wie Hegel ſagt, „der Geiſt nur Geiſt, ſo fern er ſich manifeſtirt," ſo iſt er nicht Geiſt, ſondern er wird Geiſt, und er iſt alſo eben als Geiſt nie ein Sein, ſondern immer nur ein Werden, oder er müßte denn an und für ſich vor allem Werden Geiſt ſein, d. h. vor allem Manifeſtiren und unabhängig von allem Manifeſtiren; dann wäre er aber nicht Geiſt, ſo fern er ſich manifeſtirt, und Hegel würde ſich ſelbſt widerſprechen. Es muß alſo gleichſam als Grundlage alles Erſcheinens ein Allgemeines angenommen werden, das an ſich nicht Geiſt iſt, ſondern durch das Erſcheinen erſt Geiſt wird; da es aber außer dem Erſcheinen nicht iſt, ſondern nur in demſelben, ſo iſt auch außer dem Erſcheinen kein Geiſt, alſo kein Geiſtſein, ſondern es iſt überhaupt nur ein Geiſtwerden.

Das Erſcheinen ſelbſt wird Geiſt, es iſt ſelbſt das Werden des Geiſtes, das Erſcheinen iſt ſelbſt Gott, alſo die Welt iſt Gott.

Hegel ſagt in der Religionsphiloſophie*): „Gott in ſeiner Allgemeinheit, dies Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Beſonderheit iſt, iſt das abſolute Beſtehen und allein das Beſtehen, und was beſteht, hat ſeine Wurzel, ſein Beſtehen nur in dieſem Einen. Wenn wir dieſen erſten Inhalt ſo auffaſſen, ſo können wir uns ſo ausdrücken: Gott iſt die abſolute Subſtanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit, Alles andre, was wirklich iſt, iſt nicht für ſich wirklich, hat kein Beſtehen für ſich; die einzig abſolute Wirklichkeit iſt allein Gott; ſo iſt er die abſolute Subſtanz."

„Hält man dieſen Gedanken ſo abſtrakt feſt, ſo iſt es allerdings Spinozismus. Die Subſtantialität, die Subſtanz als ſolche, iſt auch gar nicht unterſchieden von der Subjektivität. Aber zu der gemachten Vorausſetzung gehört auch dies: Gott iſt der Geiſt, der abſolute Geiſt, der ewig einfache, weſentlich bei ſich ſeiende Geiſt. Dieſe Idealität, Subjektivität des Geiſtes, welche Durchſichtigkeit, Idealität von allem Beſondern iſt, iſt eben ſo dieſe Allgemeinheit, dieſe reine Beziehung auf ſich ſelbſt, das abſolute bei ſich ſelbſt Sein und Bleiben."

„Wenn wir ſagen „Subſtanz," ſo liegt darin, daß dies Allgemeine noch nicht gefaßt iſt, als konkret in ſich: wird es ſo gefaßt, als konkret in ſich, ſo iſt es Geiſt; dieſer bleibt auch in ſeiner konkreten Beſtimmung in ſich dieſe Einheit mit ſich, dieſe Eine Wirklichkeit, welche wir ſo eben Subſtanz hießen. Eine weitere Beſtimmung iſt, daß die Subſtantialität die Einheit der abſoluten Wirklichkeit mit ſich ſelbſt, nur Grundlage, ein Moment in der Beſtimmung Gottes als Geiſtes iſt. Die Verunglimpfung der Philoſophie geht vorzüglich von dieſer Seite aus, man ſagt: die Philoſophie müſſe Spinozismus ſein, wenn ſie conſequent ſei, und ſo ſei ſie Atheismus, Fatalismus."

Eine genauere Betrachtung dieſer Stelle, die ſich darauf einließe nachzuweiſen, was Hegel hier vermöge ſeines Standpunktes auf eigenthümliche Weiſe aus zwei ganz heterogenen Gebieten zu-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 50. u. 51.

ſammengefaßt und ſo nothwendig ſich ſelbſt in Beziehung auf den Spinozismus getäuſcht hat, kann hier nicht ſtatt finden. Dies muß einer Beleuchtung des Standpunktes der Hegelſchen Philoſophie ſelbſt aufbehalten bleiben, die in Kurzem wird eingeleitet werden müſſen. So viel iſt gewiß, daß Hegel, wenn er das abſolute Beſtehen, das Beſtehen, in welchem, was beſteht, eben ſeine Wurzel, ſein Beſtehen hat, ſo abſtrakt aufgefaßt als abſolute Subſtanz, wieder unterſcheidet von dem Allgemeinen, als konkret in ſich gefaßt, als Eins mit ſich, und dieſes Geiſt nennt, er unter letzterm das Einheits- und Lebensprinzip des Erſcheinens verſteht, ſo fern es nicht mehr ſubjektiv als ein abſtrahirtes, d. h. gleichſam von dem Beſondern geſammeltes, als ein blos Allem gemeinſames Beſtehen, ſondern objektiv eben als ein inneres Lebendiges für ſich Sein, und, ſo eben, wie Hegel ſagt, als ein konkretes erkannt wird. Hier wird uns aber die Gelegenheit gegeben ſein, tiefer in den Hegelſchen Begriff des Geiſtes einzugehen, um die Möglichkeit, daß er ein andrer ſei, als wir bisher geglaubt haben, ſo wie die Möglichkeit, daß dadurch wirklich weſentlich etwas für das Hegelſche Syſtem gegen den Supernaturalismus gewonnen werde, völlig zu beſeitigen.

Hegel ſucht hier den Vorwurf des Spinozismus dadurch von ſich abzulehnen, daß er die Einheit alles Erſcheinens oder, wie er ſagt, das Allgemeine nicht blos als Subſtanz gelten läßt, ſondern auch als Geiſt, und er erklärt ſich nun über den Begriff Geiſt wieder in der Art, daß er ſagt: das Allgemeine iſt Geiſt, wenn es gefaßt wird als konkret in ſich, d. h. wenn die Einheit, die, ſo fern ſie abſtrakt gefaßt wird, als eine diskrete an dem Beſondern und durch daſſelbe erſcheint, als Eins, das noch nicht Eins für ſich, ſondern das nur erſt Eins in Vielen oder Allen, allen gemein oder gemeinſam, oder eben ein Allgemeines iſt, ſo lange es gefaßt wird als ein allen Gemeinſames, als ein am Beſondern Erſcheinendes, jedoch ohne daß das Beſondre berückſichtigt wird, und das Beſondre gleichſam nur als Träger deſſelben gilt, wo es eben ein blos Abſtraktes (alſo auf dem ſubjektiven Standpunkte aufgefaßtes) iſt: wenn, ſage ich, dieſe Einheit als Eins in ſich (alſo auf dem objektiven Standpunkte) aufgefaßt wird. Alſo dieſe Einheit oder Allgemeinheit iſt Geiſt; denn körperlich iſt dieſes Allgemeine nicht und kann es nicht ſein,

weil es dann wieder ein blos Diskretes und Besondres sein müßte; ein blos Abstraktes am Körperlichen ist es aber auch nicht, denn dann wäre es nicht Eins in sich, kein Konkretes. Es ist das, was Hegel die Idealität des Besondern, eben die Allgemeinheit, die reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Sein und Bleiben nennt, und welches er als die reine Subjektivität des Geistes erkennt. Er ringt hier nach Worten, um den Begriff des konkreten Allgemeinen adäquat zu bezeichnen, und man kann es nicht anders — dies liegt [illegible] seinem Standpunkte *).

Dieser Geist, so fern er noch ein Verhülltsein ist, noch nicht herausgetreten erscheint, ist dann nur unmittelbar bei sich eben im Zustande des Verhülltseins, und er erscheint in diesem eben als Basis des Erscheinens, als die Würzel alles Bestehens, als Substanz; und die Substantialität, als die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, eben als die absolute Einheit des Erscheinens als eines wirklichen — ist eben deshalb nach Hegel nur Grundlage, nur ein Moment in der Bestimmung Gottes, nämlich der Geist im Zustande

*) Die ganze Unklarheit trifft den Begriff des Geistes, indem Hegel es dabei unbewußt mit einem atomistischen Gegensatz zu thun hat. Er nimmt das Allgemeine konkret, d. h. als objektive Einheit des Erscheinens, als metaphysische Allgemeinheit oder Einheit im Gegensatz gegen die abstrakte oder blos subjektive und analytisch-logische, und es ist natürlich dieses konkrete Allgemeine ihm nun die Lebenseinheit alles Erscheinens, die Dynamis oder Aktion des Erscheinens selbst als Einheit. Da ihm aber das Grundverhältniß des Bewußtseins und Erscheinens, so wie die beiden Grundtendenzen in demselben zur Identität und Nichtidentität, deren Wechselwirkung eben alles Erscheinen oder alles Besondre als Produkt giebt, noch nicht klar geworden war, so konnte er auch Schelling's Zerstörung des Atomismus nicht vollenden. Das Besondre blieb ihm immer noch analog dem verschiedenartigen Weltgemäuer aus unendlich kleinen, aber doch untheilbaren Größen (Molecülen, Atomen) im Hintergrunde der Seele zurück, und er setzte diesem Besondern, diesen empirischen Massen, seine konkrete Allgemeinheit als ein ganz Verschiednes, als Geist, entgegen, da doch das Besondre eben nur das Allgemeine selbst ist, die unmittelbare Thätigkeit des Erscheinens und das Allgemeine die Form dieser Thätigkeit, und alles Besondre und Sinnliche nur Produkt dieser Thätigkeit und ihrer Grundfaktoren. Dieser Fehler spricht sich auch schon in der Benennung „konkrete Allgemeinheit" aus.

des Verhülltseins vor sich selbst, wie wir ihn auf dem objektiven Standpunkte des Unendlichen erkannten. (Siehe S. 39.)

Wir können uns die Sache an einem Beispiele so vorstellen: der Baum, welcher wächst, grünt, blüht und Frucht trägt, erscheint als Substanz, so fern er sich seinen wesentlichen Theilen nach als ein Bestehendes, Bleibendes darstellt, als die Grundlage seines Erscheinens; aber so fern er eben wächst, grünt, blüht und Frucht trägt, offenbart er sich in diesem Besondern als ein Allgemeines, als Konkretes, als Einheit dieses Erscheinens des Besondern, er offenbart die Lebenseinheit des Baumes. Diese Einheit muß Geist sein, denn sie muß ein Konkretes in sich sein, sonst könnte sie nicht so erscheinen, wie sie erscheint. Auch als Substanz erscheint der Baum nur durch sie; dies ist aber noch nicht das eigentliche Erscheinen des Geistes, sondern nur die Basis für dasselbe, der Anfang. Stirbt der Baum ab, so dauert diese Basis noch fort, erscheint noch als Substanz, wenn der Geist nicht mehr als Geist erscheint, denn er erscheint noch den wesentlichen Theilen nach, welche die Basis des Erscheinens sind, aber der Geist, der auf dieser Basis sich manifestirt hatte, zieht sich gleichsam in sich, in den Zustand des Absoluten, also in sein Verhülltsein zurück; er offenbart sich nicht mehr, und auch die bloße Substanz des Baumes zerfällt zuletzt in sich. Der Geist, der sich in dem Baume offenbarte, ist Gott, nicht so fern er in dem besondern Baume war, und nicht der Baum mit ihm, sondern in so fern er in allem Besondern überhaupt ist, so fern alles Besondre durch ihn eben Eins, Substanz ist, und er sich darin offenbart als Leben, als Geist.

Ob Hegel dadurch wirklich den Vorwurf des Spinozismus, des Atheismus und Fatalismus von sich abgewehrt hat? — Ob die Welt ein Todtes, ein lebloser Mechanismus, eine Maschine sei, oder ein Lebendes, das Entfalten einer lebenden Einheit, darauf kommt es dem Supernaturalismus gar nicht an; die Welt ist auch gar nicht mehr als ein todter Mechanismus denkbar, und der Supernaturalismus hat sich selbst mißverstanden, wenn er jemals glaubte, daß es ihm darauf ankäme und ankommen müsse. Es war Befangenheit im Atomismus. Aber die Aufhebung dieses Atomismus spricht weder Hegel noch Spinoza vom Vorwurfe des Atheismus und Fata-

lismus frei, denn es gilt hier nicht ein Lebendes, gleichſam ein Totalleben (reinen Dynamismus) zu finden, ſondern ein höchſtes Prinzip des Lebens, als höchſte Freiheit, ein Leben, frei von allen Bedingungen des Lebens, wie ſie in dem Erſcheinen gegeben ſind, ein abſolutes Leben, ein Leben, welches immer das iſt, was Hegel's Weltgeiſt oder Leben des Erſcheinens immer nur wird.

Was iſt denn aber die höchſte Stufe, das Höchſte, was Hegel's Weltgeiſt wird und werden kann? — Es iſt Bewußtſein, ſich ſelbſt Erſcheinen des Erſcheinens. Dies iſt Hegel'n nothwendig kein Abſolutes, ſondern ein Beſondres des Abſoluten, der höchſte Moment der Offenbarung des Abſoluten. Aber der Gott, den der Supernaturalismus verlangt, iſt eben das Sein dieſes höchſten Moments, nicht das Werden deſſelben, nicht Bewußtſein als ſich ſelbſt Erſcheinen, ſondern als bei ſich Sein, aber als unverhülltes bei ſich Sein, nicht im Verhülltſein vor ſich ſelbſt, wie das bei ſich Sein des Hegelſchen Weltgeiſtes, das ſich entfaltet als ein Werden, und unter der Bedingung des Werdens zum Bewußtſein gelangt; das auch gar nicht wäre, wenn es nicht zugleich ein Werden wäre; denn ein ſolches Leben bleibt immer ein erſchaffnes, eben weil es wird, und iſt dadurch als ein ſolches ausgeprägt.

Iſt ein ſolcher Gott eben der, welcher alles das nicht iſt, woraus die Hegelſche Philoſophie ihren Weltgott conſtruirt, und muß ſie geſtehen, daß ſie einen ſolchen Gott nicht geſtatten könne, weil ſie ihn gar nicht als denkbar erkennen kann: ſo muß ſie eben zugeben, daß er kein Gegenſtand für ſie iſt, daß er ſich alſo nicht im Denken und durch das Denken offenbart, daß er außer ihrem Bereich liegt und für ſie ein Jenſeit iſt, das ihr nur als ein Vacuum erſcheinen kann. Dann fragt es ſich aber wieder, wie kommt es, daß wir doch um dieſes Jenſeit, dieſes Vacuum wiſſen, ohne es von ſeinen Widerſprüchen befreien zu können? Es iſt doch immer ein Objekt unſers Wiſſens, und es muß doch auch eine Empfänglichkeit für daſſelbe, als ein zu wiſſendes, in uns ſein. Dann muß es doch aber wirklich ſein; denn wäre es nicht wirklich, ſo würde es eben als Jenſeits auch gar nicht Objekt unſers Wiſſens ſein, und wir würden auch als Wiſſende gar keine Empfänglichkeit dafür haben; wir würden gar nicht darum wiſſen und wiſſen können; wir würden

ſelbſt keine Ahnung davon haben. Wie wäre es aber möglich, daß nach der Explication des Hegelſchen Gottes noch irgend ein Streit ſtatt finden könnte? Ja, wie wäre es möglich, daß in dem menſchlichen Bewußtſein nur irgend etwas entſtehen könnte, welches hindeutete auf die Möglichkeit einer andern Explication? Wie wäre es möglich geweſen, daß irgend eine Religion durch Wunder begründet und in's Leben eingeführt wurde, oder vielmehr, wie wäre nur der Begriff des Wunders ſelbſt möglich oder denkbar geweſen, da eine Offenbarung Gottes durch das reine Denken, und nur durch dieſes möglich, jedes Uebernatürliche aus unſerm Bewußtſein rein ausſchließt?

Wir wollen aber das Weſen des Hegelſchen Geiſtes oder Gottes noch genauer betrachten. Ich ſagte oben, das Bewußtſein ſei die höchſte Stufe oder das Höchſte, was Hegel's Weltgeiſt wird und werden kann. Mit welchem Rechte, darüber werde ich mich ſpäter erklären. Hegel ſelbſt wird es übrigens nicht leugnen können, da er ſeinen Geiſt fortſchreiten läßt aus dem Zuſtande des Verhülltſeins, als Subſtanz, durch das Erſcheinen als Naturleben, zu dem Einswerden mit dem Andern, zu dem Geiſtſein für den Geiſt, oder zum ſich ſelbſt Erſcheinen oder Bewußtſein; und Hegel wird geſtehen müſſen, daß der Zuſtand des Bewußtſeins das wahre Geiſtſein des Weltgeiſtes, das Sein des Geiſtes für den Geiſt iſt. Dann iſt offenbar dieſer Zuſtand der höchſte und vollkommenſte; der Zuſtand des Verhülltſeins der niedrigere und unvollkommnere. Ja, läßt ſich erwidern, als Werden und im Werden, aber nicht als Sein. Vollkommenheit iſt hier ein relativer Begriff, der nur innerhalb der Relativität ſtatt finden kann, alſo auch innerhalb des Werdens. Dann muß aber Hegel auch ſagen: das abſolute Sein, Gott, iſt weder vollkommen noch unvollkommen, ſondern es iſt, weil es iſt und ſo wie es iſt. Dann ſtehen wir aber plötzlich bei dem entſchiedenſten Fatalismus, bei der echten Wurzel deſſelben; denn was iſt Fatalismus anders, als das, was nur iſt, was es iſt und ſo wie es iſt, alſo auch gar nicht anders ſein kann; eine Nothwendigkeit, die ſo iſt, wie ſie iſt, weil ſie ſo iſt. Er, der Hegelſche Gott, iſt eben die Einheit der abſoluten Wirklichkeit mit ſich ſelbſt, die Subſtanz. Etwas anderes behauptete auch Spinoza nicht, wenn er die

Subſtanz als Gott ſetzte, als daß ſie ſei das Sein an und in ſich, was da iſt, wie es iſt und weil es iſt. Auch ſetzt er ja dieſes Sein, dieſe Subſtanz mit den beiden Grundeigenſchaften, dem Denken und der Ausdehnung. Was heißt das anders, als er ſetzte das Sein mit der Tendenz des in ſich Seins, und des Seins für Andres. Spinoza kam aber auf ſein Syſtem, weil er bei dem Verſuch, den Dualismus zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen aufzuheben, Denken und Ausdehnung an die Stelle der Begriffe „Geiſt und Materie“ ſetzte und beide in dem Begriffe „Subſtanz“ vereinigte. Oder wollte Hegel etwa ſagen: Es iſt eben die Vollkommenheit Gottes, daß er weder vollkommen, noch unvollkommen iſt? Dann müßten wir doch dieſes Wortſpiel von uns weiſen, weil ſich nichts dabei denken läßt, und daß ſich nichts dabei denken läßt, bewährt ſich dadurch, daß, wenn man es verſucht, ſich etwas dabei zu denken, man ſich ſogleich in einem Cirkel herumdreht, aus dem man nicht heraus kann.

Es iſt aber richtig, daß, wie oben geſagt wurde, Vollkommenheit nur hier ein relativer Begriff iſt, nicht an ſich. Dies geht daraus hervor, daß Vollkommenheit nicht im Gebiete des Werdens liegt und liegen kann; denn das Werden kann nie die Vollkommenheit erreichen; es würde aufhören ein Werden zu ſein. Was würde es dann aber ſein? das abſolute Sein? Nein, es würde gar nicht ſein; denn was nicht wird, iſt auch nicht; dies liegt in dem Weſen des Hegelſchen Abſoluten ſelbſt. Das Vollkommne kann im Werden nie erreicht werden. Iſt alſo das Bewußtſein das Höchſte, was das Werden des Geiſtes erreichen kann: ſo iſt es deshalb noch nicht das Vollkommne, noch nicht der vollkommne Zuſtand des Geiſtwerdens und des Weltgeiſtes, nicht die vollkommne Offenbarung Gottes. Es iſt nur das Höchſte, welches der Geiſt vermöge der Bedingungen des Werdens erreichen kann; er iſt alſo durch dieſe gebunden und bedingt in ſeinem Erſcheinen und Leben; er iſt gefeſſelt durch eiſerne Nothwendigkeit, die er nicht überwältigen kann. Warum? Weil er ſelbſt dieſe Nothwendigkeit, alſo Fatalismus iſt. Wäre aber dieſe Nothwendigkeit ſelbſt das Abſolute, Gott: ſo würden wir ja mit dieſem höchſten Erſcheinen des Geiſtes zufrieden ſein, wir würden gar nicht nach einem Höhern fragen, gar nicht über dieſen höchſten Punkt des Werdens hinauswollen; wir würden keine höhere Vollkommenheit

denken

denken können, als die uns das Werden unmittelbar bietet; wir würden nichts von einer Vollkommenheit wiſſen können, die uns als ein unerreichbares Ideal vorſchwebt. Hegel ſagt ſelbſt: „die Schranken ſind nur Schranken für das, was darüber hinaus iſt.“ Wie kann aber unſer Bewußtſein über den Fatalismus hinaus ſein? Dieſes Unerreichbarſein des Vollkommnen iſt von ſupernaturaliſtiſcher Natur; es deutet auf einen Zwieſpalt in dem Geiſtwerden des Weltgeiſtes, auf eine Tendenz zur Freiheit in demſelben, welche kämpft gegen die Nothwendigkeit in den Bedingungen des Werdens, ohne ſie überwältigen zu können, und es deutet zugleich auf eine Vollkommenheit jenſeit alles Erſcheinens und auf ein ſolches Jenſeits, das eben vermöge ſeiner Unerreichbarkeit als ein Vacuum erſcheinen muß; auf ein Freiſein von allen Bedingungen des Werdens, und es wird dieſes Jenſeit immer einen Zwieſpalt in unſerm Innern erregen: ſobald wir uns mit einem Dieſſeit und dem Hegelſchen Gott in demſelben begnügen ſollen.

Da wir nun ein ſolches unerreichbares Ideal unaufhörlich vor uns haben: ſo mag es hier den Verſuch gelten, den Hegelſchen Gott, ſo fern er eben ein Werden iſt, von der höchſten Stufe ſeines Werdens im Bewußtſein weiter zu führen bis zum Ideal der Vollkommenheit, um uns der Reſultate einer ſolchen hypothetiſchen Möglichkeit beſtimmt bewußt zu werden und tiefer in die Sache einzudringen.

Wir haben geſehen, das Bewußtſein ſei zwar das Höchſte, was der Hegelſche Weltgeiſt erreichen könne; er ſei aber hier gebunden und bedingt durch eine Nothwendigkeit. Worin beſteht dieſe Nothwendigkeit? Darin, daß das Geiſtwerden, als Bewußtſein, ſich nur vollziehen kann im Beſondern, in der Vielheit der bewußten Individuen. Hier läßt ſich aber ein Zwiefaches als Hypotheſe annehmen, nämlich: daß der abſolute Geiſt Hegel's in dieſem Werden und Erſcheinen als Bewußtſein frei ſein könnte zugleich von den Bedingungen des Werdens, daß er ſelbſt nicht bedingt ſei durch die Nothwendigkeit des Werdens und durch das Beſondre, ſondern ſelbſt dieſes bedinge. Dieſes Freiſein würde ſich als Erſcheinung dadurch kundgeben müſſen, daß das Bewußtſein und Denken in der ganzen Vielheit der bewußten Individuen ganz und gar daſſelbe wäre, ein und

daſſelbe Bewußtſein Aller, ſo daß alle bewußte und denkende Individuen in jedem Momente immer eben daſſelbe empfänden, ſich deſſelben bewußt wären und eben daſſelbe dächten, und zwar nicht blos hier auf dieſer Erde, ſondern auf allen Planeten und Weltkörpern, in allen Räumen des Unendlichen und Unermeßlichen, wo irgend Bewußtſein wäre; gleichſam ein Total-Ich in allen bewußten Individuen, das nur durch äußere Vielheit räumlich und zeitlich ein Beſondres, in ſich aber daſſelbe, ein Ich, ein Denken überall wäre; ſo daß, würde ein Individuum geboren, nur ein räumlich und zeitlich Beſondres hinzuträte, aber kein beſondres Bewußtſein, und eben ſo, ſtürbe ein Individuum, kein beſondres Bewußtſein unterginge, ſondern nur ein räumlich und zeitlich Beſondres. Dann würde dieſes Total-Ich, trotz alles Entſtehens und Vergehens immer überall daſſelbe bleiben und nie untergehen. Dies wäre das wahre freie Geiſtſein, das wahre bei ſich Sein und Bleiben des Hegelſchen Weltgottes, die wahre objektive Identität des Ich's.

Dies iſt aber, wie wir alle wiſſen, nicht der Fall. Unſer Bewußtſein iſt durchweg bedingt durch Beſondres, und der Weltgeiſt oder Gott Hegel's kann in uns nie frei werden von den Bedingungen des Werdens; er iſt gebunden durch die Nothwendigkeit des Erſcheinens. In jedem Bewußtſein iſt nur daſſelbe Geſetz des ſich ſelbſt Erſcheinens, aber als ein Getrenntes, als ein Beſondres, als ein nothwendig an das Individuum und durch das Beſondre Gebundnes; nicht ein freies Sein, nicht wirklich identiſches Bewußtſein Aller, keine objektive Identität des Bewußtſeins, ſondern nur ſubjektive Identität oder identiſche Subjektivität. Dieſe verhält ſich aber ganz entgegengeſetzt gegen den vorigen Fall, gegen die objektive Identität. Denn vermöge dieſer iſt alles Beſondre nur in dem Einen, dem Allgemeinen, dem Identiſchen und durch daſſelbe, und dieſes wäre völlig konkret. Es beſteht dann dieſes unwandelbar in und durch ſich, und läßt nur räumlich Beſondres in und durch ſich entſtehen und vergehen; vermöge der ſubjektiven Identität aber iſt das Eine, das Allgemeine, das Identiſche in dem Beſondern und durch daſſelbe. Das Eine, das Allgemeine und Identiſche entſteht und vergeht in und mit dem Beſondern, und erzeugt ſich in und mit dem Beſondern immer wieder. Jenes, das Gebiet der identi-

ſchen Objektivität, hypothetiſch angenommen, würde dann das Gebiet der Freiheit, des Göttlichen, des Seins, des Ewigen ſein, und wäre die Welt, das geſammte Erſcheinen, wirklich ſo: dann könnte das Hegelſche Syſtem, wenn es noch möglich wäre, das einzig wahre ſein; aber wir würden dann gar nicht philoſophiren und auch des Philoſophirens nicht bedürfen. Das Gebiet der ſubjektiven Identität, das wirkliche Erſcheinen, iſt aber das Gebiet der Gebundenheit oder Nothwendigkeit, des Natürlichen, des Werdens und Vergänglichen. Der Gegenſatz derſelben ſpricht es aber auch entſchieden aus, daß beide nicht Eins ſein können, daß eines das andre nothwendig ausſchließt, und daß das Hegelſche Syſtem ein vergeblicher Verſuch iſt, dieſe Einheit nachzuweiſen.

Um uns die ſubjektive Identität unſers Bewußtſeins zur Anſchauung zu bringen, können wir die unmittelbare Erfahrung zu Hülfe nehmen. Es iſt in uns ein Gegenſatz des Bewußtſeins und Nichtbewußtſeins, wir ſind uns des Nichtbewußtſeins bewußt. Wodurch iſt aber dieſer Gegenſatz in uns gegeben? Dadurch, daß wir wiſſen, wir waren uns vor unſrer Geburt unſrer nicht bewußt, und wir haben in der ganzen Philoſophie, alſo in unſerm Bewußtſein, keinen Grund, der uns berechtigte zu der Annahme, daß wir uns nach dem Tode unſrer bewußt ſein werden *). Dieſes Nichtbewußtſein iſt aber für uns wirkliches unmittelbares Nichtſein; denn wir wiſſen ebenfalls einerſeits, daß wir vor unſrer Geburt noch nicht Objekt für andres Bewußtſein waren, und daß wir nach unſerm Tode es nicht mehr ſein werden, wenigſtens nicht unmittelbar; andrerſeits wiſſen wir, daß, wenn wir uns unſrer nicht mehr bewußt ſind, es auch für uns keine Objekte des Bewußtſeins mehr giebt, daß alſo mit unſerm Bewußtſein auch alle Objekte des Bewußtſeins, alles Erſcheinen zugleich für uns mit aufgehoben und vernichtet wird. Es

*) Hegel ſagt Bd. XI. S. 101.: „Auch unſer ſinnliches Bewußtſein, in ſo fern wir es darin mit dem Einzelnen zu thun haben, gehört in dieſe natürliche Endlichkeit u. ſ. w.“ Ob es ein nichtſinnliches Bewußtſein gebe, und ob dieſes uns für die Aufhebung des ſinnlichen zu entſchädigen im Stande ſei, dies wird durch die ſpätere Unterſuchung noch beſtimmter entſchieden werden. Es ſpricht ſich hier wieder die Verwechſelung der objektiven Identität unſers Bewußtſeins mit der ſubjektiven aus.

iſt aber durchaus wieder kein Grund in unſerm Bewußtſein zu der Annahme, daß es in dem übrigen Bewußtſein anders ſei. Es iſt alſo alles objektive Erſcheinen, ſo fern wir es außer unſerm Bewußtſein ſetzen, nur für jedes einzelne Bewußtſein, eben ſo fern daſſelbe ſich bewußt iſt; außer dem iſt es ſo gut wie nicht. Denn wenn es auch noch in dem Bewußtloſen wäre, ſo iſt es doch nicht mehr für ein Bewußtes, wenn kein Bewußtes, kein ſich ſelbſt Erſcheinen iſt, und es fragt ſich, wenn auch das objektive und bewußtloſe Erſcheinen nicht idealiſtiſch durch das Bewußte bedingt iſt, ob doch vermöge der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens, ohne Bewußtes, das bewußtloſe möglich iſt.

Es iſt alſo auch das geſammte Erſcheinen und das Allgemeine, die Einheit deſſelben, das Einswerden mit dem Andern, der Geiſt, Gott, nur in dem Bewußtſein jedes Einzelnen, und ſo fern dieſes ſich bewußt iſt. Mit der Aufhebung des Bewußtſeins wird es ebenfalls aufgehoben, iſt nicht. Das Allgemeine, die Einheit, Gott, iſt alſo nur in jedem einzelnen Bewußtſein, es entſteht und vergeht mit dieſem, und es erſcheint nur als ein über jedes einzelne Bewußtſein hinausgehendes Bleibendes, entweder durch die Vielheit der bewußten und denkenden Individuen, und ſo fern es in jedem derſelben iſt, als Summe oder vielmehr als Produkt des Bewußtſeins, oder als bewußtloſes in dem bewußtloſen Erſcheinen, in welchem es dann eigentlich nur für das Bewußtſein iſt. Mit der Aufhebung aller bewußten und denkenden Individuen wäre es ebenfalls aufgehoben. Es iſt alſo dieſe Einheit, dieſer Weltgeiſt, bedingt durch das Einzelbewußtſein, durch das Beſondre, und zwar ſo, daß das Beſondre offenbar nicht in ihm, ſondern daß er in dem Beſondern und Einzelnen iſt, in und mit demſelben entſteht, beſteht und vergeht. Wer bürgt uns aber dafür, daß dieſe Einheit, dieſer Weltgeiſt ein Sein, ein ewiger ſei, da er ſich durch dieſe Gebundenheit als ein Entſtehen und Vergehen, als ein Vergängliches bekundet, ſich ſelbſt ſo ausſpricht? Wer bürgt uns dafür, daß dieſes geſammte Erſcheinen mit ſeiner Einheit nicht ſo gut ein Endliches ſei, wie das einzelne Erſcheinen mit dem Erſcheinen der Einheit in ihm? Wo iſt irgend, außer einem willkürlichen Poſtulat, ein Grund vorhanden, dafür, daß das geſammte Erſcheinen mit ſeiner Einheit ſich entgegengeſetzt ver-

halten ſollte, wie das Einzelne? Im Gegentheil iſt es eine bei weitem einleuchtendere Annahme, daß die Vergänglichkeit des geſammten Erſcheinens mit ſeiner Einheit auch der Grund der Vergänglichkeit des Einzelnen ſei; die Vergänglichkeit des Ganzen, Grund der Vergänglichkeit des Theils, nicht die ewige Dauer des Ganzen, Grund der Vergänglichkeit des Theils?

Denn iſt das Entſtehen und Vergehen des Einzelnen unleugbare Thatſache, mit welchem Grunde wollen wir die Unmöglichkeit des Entſtehens und Vergehens des geſammten Erſcheinens auch ſeiner Einheit nach behaupten? Beſchränkt ſich denn dieſes Entſtehen und Vergehen nur auf Individuen? Sterben nicht ganze Familien, ganze Völkerſtämme aus? Hat es nicht in der Urwelt Thiergattungen gegeben, die nicht mehr exiſtiren? Hat nicht die Geognoſie es ſchon bis zur Evidenz nachgewieſen, daß es eine Zeit der Urwelt gegeben habe, wo noch keine Menſchen waren? Die Fortſchritte in der Naturkunde ſind dem Hegelſchen Syſtem weit entſchiedner entgegen, als der heiligen Schrift. Iſt alſo das Menſchengeſchlecht überhaupt entſtanden, warum ſollte es nicht auch wieder untergehen? Und welcher Grund ſoll uns zurückhalten, dies nicht auf das Univerſum überhaupt auszudehnen? Was andres, als die Unmöglichkeit auf unſrer Seite, uns etwas Andres als Welt, Erſcheinen, alſo ſtatt derſelben Nichterſcheinen zu denken? Woher aber dieſe Unmöglichkeit? Eben von der Gebundenheit unſers Bewußtſeins an die Bedingungen des Werdens, von dieſer unbezwinglichen Nothwendigkeit; daher, daß wir wiſſende Subjekte ſelbſt endlich ſind und beſchloſſen in der Endlichkeit; denn die Unendlichkeit iſt weiter nichts als der Ausdruck dieſer Beſchloſſenheit, der Ausdruck unſrer ſubjektiven Endlichkeit, alſo die objektive Endlichkeit. Fühlen wir uns aber doch gedrungen, durch ein willkürliches Poſtulat dieſes unendliche Werden, dieſes blos objektiv Endliche, als ein Sein, als ein Ewiges und Abſolutes zu ſetzen: ſo müſſen wir auf irgend eine Weiſe, ſo weit es unſre endliche Natur zuließ, von dieſer Gebundenheit frei geworden ſein. Dieſes Freiwerden läßt ſich dann aber nur auf ein Wunder zurückführen, das wir eben wieder durch jenes willkürliche Poſtulat vernichten, und ſomit uns ſelbſt. Dies iſt eben das Zuweitgreifen und Mitfaſſen des Jenſeits, von Seiten der Philoſophie,

bei dem Zuſammenfaſſen des Bewußtſeins und Erſcheinens zur Einheit.

Wir erkannten das Bewußtſein als das Höchſte, was die Einheit alles Erſcheinens, der Weltgeiſt, werden kann. Hegel muß uns das zugeſtehen, denn er muß uns zugeſtehen, daß der Zuſtand des Bewußtſeins, wenn er auch ein beſondrer, begränzter, endlicher iſt, doch der iſt, zu welchem der Weltgeiſt hintrachtet. Er muß alſo vorzüglicher, beſſer ſein, als der Zuſtand des abſoluten Seins, oder, wie ich nicht minder im Sinne des Hegelſchen Syſtems ſage, im Zuſtande des Verhülltſeins; er muß vielmehr in dieſem Zuſtande des Verhülltſeins gar nicht ſein, weil er eben nur in der Tendenz zu dem Zuſtande des Enthülltſeins iſt. Wäre dies nicht der Fall, ſo würde die Tendenz zu dieſem Enthülltſein gar nicht in ihm ſein, dann aber auch kein Werden und Erſcheinen ſtatt finden können. Es muß alſo dieſer Zuſtand der ſein, wo der Weltgeiſt eigentlich Geiſt iſt, oder vielmehr Geiſt wird, denn ſonſt würde die Tendenz dazu nicht in ihm ſein. Nun iſt aber dieſer Zuſtand, als ein beſondrer, endlicher, beſchränkter, kein Sein, alſo kein wirkliches Geiſtſein, ſondern nur ein Werden und Geiſtwerden. Da aber die Tendenz in dem Hegelſchen Weltgeiſte iſt zu dieſem Zuſtande des Bewußtſeins, ja, da dieſe Tendenz offenbar das ganze Werden und Erſcheinen der Welt überhaupt bedingt: ſo können wir mit Recht fragen, welches iſt denn das Ziel dieſer Tendenz? Das Ziel einer Tendenz kann nur das ſein, nach deſſen Erreichung ſie nicht weiter kann. Dieſes Nicht-weiter-können kann aber auf zwiefache Art bedingt ſein, nämlich unmittelbar in der Tendenz ſelbſt, oder von außerhalb derſelben. In der Tendenz iſt es bedingt, wenn es eben das iſt, wohin die Tendenz ſtrebt, das Ziel, welches in der Tendenz und durch dieſelbe gegeben iſt, um des willen ſie eben Tendenz iſt, mit deſſen Erreichung ſie alſo nicht mehr Tendenz ſein kann, deſſen Erreichung nothwendig die Tendenz an ſich ſelbſt aufheben muß, weil nichts mehr zu erreichen iſt, alſo auch keine Tendenz ſein kann. Außer der Tendenz iſt es bedingt, wenn die Tendenz durch eine andere gehemmt und gebunden, oder wenn ihr ein Ziel geſetzt wird, das nicht in ihr ſelbſt liegt, das ſie nicht erreichen will, das ſie aber erreichen muß. Iſt nun, kann man weiter fragen, das Bewußtſein,

wie es von dem Weltgeiſt erreicht wird in den bewußten Individuen, das Ziel, welches in der Tendenz ſelbſt liegt, oder fällt dieſes Ziel über dieſen Zuſtand hinaus? Es fällt offenbar über denſelben hinaus, denn ſonſt würde kein Ideal möglich ſein. Welches würde aber das Ziel ſein müſſen, das auf dem Wege der Tendenz des Weltgeiſtes jenſeit des Zuſtandes unſers Bewußtſeins liegt? Das Geiſtſein, nicht das Geiſtwerden.

Da aber das Bewußtſein eben offenbar auf dem Wege zu dieſem Ziel liegt: ſo muß es nothwendig, wenn auch als ein durch das Werden gebundenes, das Höchſte ſein, was der Weltgeiſt wirklich erreicht. Es muß alſo das Bewußtſein auch für uns der höchſte Zuſtand des Werdens ſein; unſer Daſein kann für uns nur Werth haben, ſo fern es ein bewußtes iſt, und das abſolute Sein im Zuſtande des Verhülltſeins kann für uns keinen Werth haben, ſo fern es ein bewußtloſes Sein iſt und ſein muß. Es iſt eben darum für uns ganz gleich dem Nichtſein, ſo wie der Zuſtand des Bewußtſeins für uns nur gleich iſt dem Sein. Der Zuſtand des Bewußtſeins hat darin für uns nur Werth, weil Alles in demſelben für uns iſt und weil wir ſelbſt nur ſind und für uns ſind, damit eben alles Erſcheinen für uns ſei. Wir können auf dieſen Zuſtand nur verzichten, wenn und weil wir müſſen. Die Sehnſucht nach Fortdauer, nach Unſterblichkeit, die ſo tief und unüberwindlich in uns liegt, iſt keine Sehnſucht nach dem Hegelſchen abſoluten Sein, denn dies iſt für uns gleich der Vernichtung, ſondern Sehnſucht nach unendlichem Geiſtſein im Zuſtande des Bewußtſeins, und es ſpricht ſich eben wieder in dieſer Sehnſucht die Tendenz zum wahren Geiſtſein in ihrer Gehemmtheit und Gebundenheit aus, die Tendenz alles Erſcheinens zum ſich ſelbſt Erſcheinen als eine Nothwendigkeit, die aber auch als Ziel ein ewiges, freies, in ſich unverhülltes, Geiſtſein vorausſetzt oder ahnen läßt.

Daß Hegel nach ſeinem Syſtem noch von Unſterblichkeit der Seele ſprechen kann *), läßt ſich nur aus einer gänzlichen Befangenheit innerhalb ſeines Syſtems und aus der unnatürlichen Ueberſpanntheit deſſelben begreifen, und es ſpricht ſich dieſe Ueberſpannt-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 43.

heit aus, wenn er*) ſagt: „Es muß ein Standpunkt gefunden werden, wo das Ich in dieſer Einzelheit (als beſondres Bewußtſein) Verzicht auf ſich thut. Ich muß die in der That aufgehobne partikuläre Subjektivität ſein; ſo muß ein Objektives von mir anerkannt ſein, welches in der That als Wahres gilt, welches anerkannt iſt als das Affirmative, für mich geſetzt, in welchem ich, als dieſes Ich, negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten iſt. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines beſtimmt werde, mich erhalte, nur gelte als Allgemeines. Dies iſt nun nichts Andres, als der Standpunkt der denkenden Vernunft und des vernünftig Denkenden, ſich als Einzelner, als das Allgemeine, zu ſetzen und ſich als Einzelner, aufhebend ſein wahrhaftes Selbſt, als das Allgemeine zu finden.“

Dies wäre allerdings ganz richtig, wenn ſich in unſerm Bewußtſein objektive Identität nachweiſen ließe. Dann wäre das Beſondre wirklich im Total-Ich, könnte darin aufgehen. Da das aber nicht der Fall iſt, da ſich in unſerm Bewußtſein nur ſubjektive Identität nachweiſen läßt, das Allgemeine nur in uns, dem Beſondern iſt, nur in demſelben entſteht, beſteht und vergeht: ſo kann das Ich nicht Verzicht auf ſich ſelbſt thun, ohne zugleich Verzicht zu thun auf das Allgemeine, weil Alles nur für daſſelbe iſt, ſo fern es ſelbſt iſt, weil das Allgemeine nur in dem Beſondern iſt, und weil es nicht iſt, wenn dieſes nicht iſt. Es zeigt ſich hierin wieder die Verwechſelung der ſubjektiven Identität unſers Bewußtſeins mit einer hypothetiſch angenommenen Objektivität deſſelben, und das Syſtem Hegel's bewährt ſich eben dadurch als ein vergeblicher Verſuch, die Einheit der ſubjektiven Identität mit der objektiven, oder die erſtere als die letztere geltend zu machen. Hierin liegt aber eben die Ueberſpanntheit des Hegelſchen Syſtems. Das Endliche wird vermöge der mißverſtandnen Unendlichkeit — denn ohne ſolchen Mißverſtand konnte Hegel keine ſchlechte und gute Unendlichkeit unterſcheiden — geſpannt, ausgeſpannt und überſpannt zum Ewigen. So wie aber das Allgemeine nur in dem Beſondern iſt, in und mit demſelben entſteht, beſteht und vergeht: ſo entſteht, beſteht und vergeht es nur

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 116. u. 117.

in und mit dem besondern Bewußtsein, und der Standpunkt der denkenden Vernunft ist nur ein Standpunkt innerhalb des Bewußtseins und Erscheinens innerhalb des Daseins, und das sich Setzen Einzelner als das Allgemeine und das sich Finden Einzelner durch Aufheben des wahren Selbst, als das Allgemeine, nur innerhalb des Daseins beschlossen, somit selbst ein Endliches und nur subjektiv Unendliches; es hat also und kann nur Werth haben für das Dasein und innerhalb desselben, so wie der Zustand des Bewußtseins für uns nur Werth haben kann.

Wenn dies aber als unbestreitbar erwiesen gelten muß — und man soll es versuchen, mir das Gegentheil zu beweisen — welchen Werth hat dann das sich Setzen des Einzelnen als das Allgemeine? Was kann wohl diese Spanne bewußten Daseins für einen Werth für uns haben, wenn das Nichtbewußtsein, wie wir dargethan haben, für uns gleich ist dem Nichtsein? Was ist diese Spanne bewußten Daseins gegen das unendliche Nichtbewußtsein und Nichtsein vor unsrer Geburt und nach unserm Tode? Schwindet sie selbst nicht gegen dieses zu einem Punkt, zu einem Nichts? Und kann das Thun der denkenden Vernunft, nach Hegel*), sich als Einzeln, als Allgemeines zu setzen, Religion sein, da es eigentlich blos Hingebung ist an die Welt ihrer Totalität nach?

Hier treten uns die Schrecken des Todes, die Schauer der Vernichtung entgegen, die unbezwinglichen, wenn kein andrer Gott ist, als Hegel's Weltgeist. Was sind aber diese Schrecken des Todes, diese Schauer der Vernichtung? Was anders, als der Ausdruck der Tendenz alles Erscheinens zum sich selbst Erscheinen. Das Sträuben der Totalität alles Erscheinens in uns gegen das Nichterscheinen; der Kampf des Hegelschen Weltgeistes gegen die ihn vernichtende Nothwendigkeit, die er nicht zu überwinden vermag. Wenn Michelet **) mit Billigung auf die Erscheinung des sogenannten jungen Deutschlands blickt, ihr aber nur die Befangenheit im Fleische vorwirft: so basirt sich dieses Urtheil auf den Grund-Mißgriff im Hegelschen System. Sie, diese Glieder des jungen Deutschlands, be-

*) Siehe loc. cit.

**) In seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland.

zeugen nichts weiter, als daß die Ueberſpanntheit des Hegelſchen Syſtems nicht dauern kann, daß ſie als unnatürlich durchaus nachlaſſen muß, und daß dann nichts bleibt, als das entſchiedne Zurückſinken in das Endliche (Fleiſch) und die Religion, als Verzweifelung am Weltzweck.

Während die Hegelſche Schule gegen das Fleiſch, gegen den Schlamm der Sinnlichkeit (einer ihrer Lieblingsausdrücke) mit hohen Worten eifert, macht ſie eigentlich in ihrer Ueberſpanntheit den Willen des Fleiſches zum Willen Gottes. Der Kampf zwiſchen Fleiſch und Geiſt iſt nicht mehr ein Kampf zwiſchen dem Willen des Fleiſches und dem Willen Gottes, ſondern der Wille des Fleiſches will und ſoll ſelbſt Gott ſein. Man deſtillirt aus dem Schlamm der Sinnlichkeit einen Geiſt, d. h. Spiritus, als Surrogat des Höchſten, des wahren Geiſtes; man bedenkt aber nicht, daß das hausbackene Brot der Sinnlichkeit, wenn es nur hausbacken Brot bleibt und nicht Biskuit ꝛc. wird, weit weniger gefährlich und verderblich iſt, als der aus demſelben Korn deſtillirte Alcohol des ſittlichen Stolzes und der Selbſtvergötterung, ja daß wir des hausbackenen Brotes zu unſerer Leibesnahrung und Nothdurft nicht entbehren können. Daher iſt es denn auch kein Wunder, wenn ſich die Ahnung dieſes Mißverhältniſſes dadurch ausſpricht, daß man wohl gar auf den Gedanken kommt, die Rechte des Fleiſches durch das Chriſtenthum, nämlich das philoſophiſch-Hegelſche der Ueberſpanntheit des Endlichen, beeinträchtigt zu glauben und eine Rehabilitation des Fleiſches zur Sprache zu bringen, weil allerdings der Spiritus, dieſes Surrogat, urſprünglich kein Recht hat ſich als Herr zu brüſten, und da bei uns, ſei es nun, daß unſre Natur nicht mehr die Kraft hat, oder daß das wahre Chriſtenthum die Verblendung der Zeit nie den Gipfel erzeichen und ſich hier feſtſtellen läßt, jener Spiritus der Selbſtvergötterung ſeine Herrſchaft nicht bis zu der Macht erheben kann, die ſich in den Kaſteiungen der indiſchen Fakir offenbart.

Deſſenungeachtet iſt der Zuſtand unſrer Zeit bedenklich genug. Während die Ueberſpanntheit des Endlichen den krankhaften Zuſtand der geſammten Literatur und Poeſie bildet, offenbart ſie ſich als Schein und mehr oder minder ſich karrikirende Affectation in dem

ſogenannten höhern gebildeten Leben, und zwar unbewußt als Selbſttäuſchung unmittelbar neben allen Merkmalen, einer tieferen, verborgnen, immer weiter um ſich greifenden Demoraliſation; denn man läßt ſich zuletzt doch gern den Schlamm der Sinnlichkeit recht wohl behagen, wenn er nur gehörig mit Spirituöſem gewürzt und angemacht iſt.

Der Gott des Supernaturalismus verlangt keine ſolche Ueberſpanntheit, weil er ihrer nicht bedarf, wohl aber der Hegelſche Weltgeiſt, weil er eben durch dieſelbe nur Gott iſt und ſein kann. Dieſes Allgemeine, dieſer in dem Beſondern immer entſtehende und vergehende Weltgeiſt, bedarf grade dieſer Ueberſpanntheit, ſie iſt ſeine eigentliche Offenbarung, ſein eigentliches Sein, Weſen und Leben. Der Weltgeiſt Hegel's regt den Stolz in uns auf, nimmt in ihm ſeinen Lebensſitz und fordert ihn auf zum Kampfe für ſich und ſeinen Lebensſitz bis in den Tod. Er ſtärkt und berauſcht denſelben mit Selbſttäuſchung und Vergötterungstaumel und bietet uns zum Lohn für dieſen Kampf während einer Spanne mühevollen ſich ſelbſt betrügenden Daſeins, das unendliche Nichts.

Der Gott des Supernaturalismus, als das wahre ewige Geiſtſein, die höchſte Freiheit in ihrem ganzen Sein, unbedingt von dem Werden, er das, was wir als bewußtes und höchſtes Daſein ſind, oder vielmehr nur immer werden, ſelbſt unmittelbar als höchſtes Sein in ganzer Vollendung, eben deshalb der Erhabne und dem Denken, der Philoſophie unbegreifliche und unerforſchliche, weil er der Erhabne iſt, — er gönnt dem Menſchen als dem Geiſtwerden, dem Ebenbilde Gottes des Geiſtſeins, den Genuß der Welt, weil er eben nicht anders werden und ſein kann, als wenn die Welt für ihn iſt. Aber der Menſch ſoll ſie genießen als Herr, nicht als Knecht derſelben, er ſoll ſie genießen als Ebenbild Gottes in Gott, dem höchſten Geiſtſein und von dem Standpunkte deſſelben und frei durch daſſelbe. Er verlangt auch nicht, daß der Menſch ſich nach dieſer Spanne mühvollen Daſeins im Kampf mit der Sünde, begnüge mit dem bewußtloſen abſoluten Sein, dem unendlichen Nichtbewußtſein und Nichtſein; ſondern, weil eben der Zuſtand des Bewußtſeins nur das Höchſte iſt, was für ihn Werth haben kann, und weil er in demſelben ja das Ebenbild des ewigen Geiſtſeins iſt:

ſo ſichert er ihm auch bewußtes Daſein nach dem Tode — der nur für ihn eine nothwendige Folge der Sünde war — dadurch daß er ſelbſt Menſch wurde und die Sünde und den Tod beſiegte; er ſicherte ihm nicht die Hegelſche Unſterblichkeit, als eine Nothwendigkeit des Werdens, denn die kann ihm ohnedies nicht entgehen; ſondern ein bewußtes Leben nach dem Tode, einen Zuſtand des Bewußtſeins, durch einen Akt der göttlichen Freiheit, durch eine Wiederbelebung und Auferſtehung, wie ſie die heilige Schrift und Kirche lehren, und zwar durch eine Auferſtehung des Fleiſches.

Und hier ſtehen wir bei dem Punkte, wo der Supernaturalismus ſich zu erkennen vermag in ſeinem entſchiedenen Gegenſatze gegen die Hegelſche Vollendung des Rationalismus. Er erkennt hier, daß alle Verheißungen der heiligen Schrift nicht blos verändert, ſondern gänzlich durch die Hegelſche Philoſophie vernichtet ſind und mit denſelben Alles, was weſentlich mit ihnen zuſammenhängt, daß alſo das Weſen des Chriſtenthums vernichtet und daß das Hegelſche Chriſtenthum etwas innerlich und weſentlich ganz Entgegengeſetztes iſt, dem, welches die heilige Schrift und die Kirche lehrt.

Denn da die Hegelſche Religionsphiloſophie das Leben nach dem Tode als ein bewußtes und mit demſelben die Auferſtehung aufhebt: ſo hebt ſie auch damit das Faktum der Auferſtehung des Erlöſers auf; mit dieſem hebt ſie aber auch zugleich die ganze bibliſche und kirchliche Bedeutung der Sünde, der Verſöhnung, der Perſon und des Todes des Erlöſers auf und ſtellt alles dies als Mythe dar; ſie hebt ſo das Leben des Supernaturalismus mit dem Leben und zwar mit dem bewußten Leben nach dem Tode auf, und ſie muß umgekehrt dieſes mit jenem aufheben; ja, ſie kehrt die ganze Geſchichte der Menſchheit um in ein Entgegengeſetztes, und ſtellt das Chriſtenthum, wie der Supernaturalismus es als weſentlich anerkennt, in die Reihe ihrer hiſtoriſchen Religionen, gleich den verſchiednen Erſcheinungen des Heidenthums, denen es doch vermöge ihres pantheiſtiſchen Urſprungs in ſeinem innerſten Weſen ganz entgegengeſetzt iſt, während die Philoſophie das Chriſtenthum ſelbſt in die Vollendung des Pantheismus verwandelt, um es an die Reihe der pantheiſtiſch-heidniſchen Religionen anſchließen zu können. Sie kehrt aber auch mit der Geſchichte zugleich das ganze höchſte In-

tereſſe der Menſchheit um; denn ſie verwandelt dieſes in ein endliches, in dem Daſein beſchloſſenes, ſtatt daß es nach dem Supernaturalismus ein ewiges iſt. Sie verwandelt ſelbſt das Intereſſe der Religion in ein endliches. Dieſe Einſicht muß den Supernaturalismus dazu berechtigen, ſich immer ſchärfer und beſtimmter ſelbſt zu erkennen, zu entwickeln und in dieſer Erkenntniß und Entwickelung zu behaupten.

Das Nächſte, was dem Supernaturalismus nun entſchieden einleuchtet, iſt in Betreff der Interpretation der heiligen Schrift das Verhältniß des Gedankens, welcher bei dieſer Interpretation nach Hegel's Ausdruck mitſpricht *), und von welchem er vorausſetzt, daß es derſelbe ſei und ſein müſſe, der bei der Abfaſſung der heiligen Schrift mitſprach. Und natürlich, da er auf ſeinem Standpunkte innerhalb der Einheit alles Erſcheinens keinen andern Gedanken geſtatten konnte, als die menſchliche Vernunft. Dieſe mußte ihm als das Allzeitige alles gelten. Daher konnte er auf ſeinem Standpunkte freilich ſagen **), daß es nicht zweierlei Vernunft geben könne, eine göttliche und eine menſchliche; daher konnte er den Ausdruck „der Geiſt giebt Zeugniß dem Geiſte" ***) dahin deuten, daß die Religion nicht äußerlich in den Menſchen gebracht ſei, ſondern in ihm ſelbſt, in ſeiner Vernunft und Freiheit überhaupt liege; daher mußte ihm die Religion eine nothwendige Entwickelung innerhalb der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens ſein, ohne daß er das Verfängliche ihrer Beſchloſſenheit innerhalb des Daſeins und für das Daſein ahnen konnte.

Wenn aber der Gedanke, welcher der heiligen Schrift zum Grunde liegt, oder, nach Hegel's Art ſich auszudrücken, welcher bei der Abfaſſung derſelben mitſprach, als ein ganz entgegengeſetzter erſcheint gegen den, welcher durch das Hegelſche Syſtem bei der Interpretation mitſpricht; wenn alles, was durch den erſtern geſetzt iſt, durch den letztern umgekehrt oder aufgehoben wird: ſo iſt dies doch

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 19. u. 20.

**) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 24.

***) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 93.

wohl ein Phänomen, welches zu der Vorausſetzung berechtigt, daß jener erſtere Gedanke wirklich weſentlich ein andrer ſei, als der letztere und ein entgegengeſetzter, und alſo auch das Denken, aus welchem beide hervorgegangen, anders und entgegengeſetzt; daß, wenn die denkende Vernunft innerhalb der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens — und nach Hegel kann es doch keine andre geben — nothwendig alles, was durch den Gedanken, welcher bei Abfaſſung der heiligen Schrift mitſprach, geſetzt iſt, in das Entgegengeſetzte umkehren muß, dies einen Streit und Zwieſpalt bezeichnet, der nicht durch Interpretation aus der Vernunft beſeitigt werden kann, weil der Grund deſſelben tiefer und außer dem Bereich derſelben liegt, und daß endlich der Supernaturalismus, wenn er den Gedanken, der bei der Abfaſſung der heiligen Schrift mitſprach, vorzugsweiſe den Geiſt Gottes nennt und die heilige Schrift für ein Werk göttlicher Eingebung erklärt, ſich etwas ganz andres dabei denken müſſe, als die Hegelſche Interpretation.

Ferner wird der Supernaturalismus die Gründe, durch welche Hegel den Vorwurf des Pantheismus von ſich abzuwehren ſucht, gar nicht anerkennen: ſo oft ſich auch ſeine Empfindlichkeit über dieſen Vorwurf ausſpricht.

Hegel erklärt ſich, wie er den Pantheismus verſtanden wiſſen will, auf folgende Art:

„Sagt man: Gott iſt dies Alles, dies Papier ꝛc. — ſo iſt es Pantheismus — Alles, alle einzelne Dinge. Wenn ich ſage: Gattung, ſo iſt es auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andre, als Allheit (?), das Allgemeine als Zuſammenfaſſen aller einzelnen Exiſtenzen, ſo daß das Seyende das zu Grunde liegende, der eigentliche Inhalt aller einzelnen Dinge iſt.“

„Dieſes Faktum, daß in irgend einer Religion ſolcher Pantheismus dageweſen iſt, iſt vollkommen falſch; es iſt nie einem Menſchen eingefallen, zu ſagen: Alles iſt Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit, viel weniger iſt das in einer Philoſophie behauptet worden.“

Hegel ſtreitet hier gegen etwas, worauf es dem Supernaturalismus gar nicht ankommt; er wehrt ſich gegen eine Beſchuldigung, die ihm nicht eigentlich gemacht wird, welche der ſich ſelbſt verſtehende

Supernaturalismus ihm nicht macht, sondern die sich von selbst ergiebt. Eben die mißverstandne, für sich seiende Allgemeinheit, die er seinen Gegnern immer hinstellt und mit welcher er sich wehrt, eben diese ist es, die sein System zum Pantheismus macht, und welche der Grund alles Pantheismus ist. Allerdings wird niemand sagen: dies Alles, dies Papier, die Dinge in ihrer Einzelheit sind Gott, wiewohl der Fetischesmus uns andeutet, wie weit der Pantheismus herabsinken kann, sondern wie er (siehe S. 55.) sagt: „das Allgemeine, das Substantielle herausgehoben aus dem Einzelnen," und mag er nun dieses Allgemeine auch als konkret und als Geist darstellen wollen: so wird er doch nie leugnen können, daß das Allgemeine in und mit dem Besondern sei, daß es für das Erscheinen und sich selbst Erscheinen sey, daß es sei, so fern es sich manifestire, daß es also durch das Erscheinen bedingt sei, und daß es gar nicht sei, wenn kein Erscheinen ist. Diese nothwendige Wechselwirkung, die Hegel nicht aufheben kann, ohne unmittelbar im Supernaturalismus zu stehen, die Wechselwirkung zwischen dem Besondern und Allgemeinen ist es, was sein System zum Pantheismus macht; denn durch sie ist sein absolutes Sein kein solches, sondern immer nur die allgemeine Form des Werdens und sein Geist ein Geistwerden und kein Geistsein, und es ist daher nur aus dem ursprünglichen Mißgriff in dem ganzen Hegelschen System zu begreifen, wenn er z. B. Seite 129 der Religionsphilosophie das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes geltend zu machen sucht.

Endlich wird der Supernaturalismus, um sich seines Standpunktes dem Hegelschen System gegenüber immer entschiedner bewußt zu werden und sich selbst in seinem innersten Wesen immer tiefer und bestimmter zu ergreifen und zu begreifen, die vier Vorfragen in's Auge fassen, die Hegel in der Einleitung seiner Religionsphilosophie*) in Anregung bringt, um, wie er sagt, zu zeigen, daß er sie zur Seite liegen läßt, weil das Wesentliche in ihnen in seine Wissenschaft falle und darin erledigt werde. Allerdings müssen sie darin erledigt werden, sobald man den Standpunkt gelten läßt. Es sind folgende:

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 25. ff.

1) Ob die Religion, als positive anerkannt, im Bereich menschlicher Vernunft liege, und ob ihr Vernunft und begreifendes Denken zur Seite stehen können, ohne daß beide in Berührung kommen dürfen? Hegel leugnet die Möglichkeit dieser Stellung von vorn herein. Es sei ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen könne, wenn die Vernunft sich vom Gegentheil überzeugt habe.
2) Ob der Vernunft nur die höchste Wahrheit unerkennbar sei, die übrigen aber nicht, oder ob ihr das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, ganz abzusprechen sei? Hegel findet hierin einen Widerspruch und ein absurdum, denn es solle diese Verneinung der Vernunft ein Resultat der vernünftigen Erkenntniß selbst sein. Hiernach müßte man, sagt Hegel, die Vernunft erst untersuchen, um die Fähigkeit, Gott zu erkennen, darin zu ermitteln, und mithin die Möglichkeit einer Philosophie der Religion.
3) Ob das Bewußtsein Gottes nur aus dem Gefühl quille und das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liege? Hegel leugnet dies, weil dann für das Gottesbewußtsein nichts übrig bleibe, als das Gebiet der zufälligen Subjektivität.
4) Ob der Gegenstand der Philosophie von derselben Art sei, wie die Gegenstände der andern Wissenschaften, d. h. ob er ihr schon vorher, ehe sie beginnt, im Sein gesichert oder gegeben sei? Hegel verneint dies und sagt: der Gegenstand der Philosophie sei nicht von der Art und solle es nicht sein.

Nach diesen Vorfragen bemerkt Hegel (S. 28.) sodann, daß in ihrer Erledigung erst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie liege, und daß, dürften solche Gesichtspunkte gelten, Religionsphilosophie unmittelbar unmöglich sei.

Der Supernaturalismus, vermöge seines Standpunktes, muß diese Unmöglichkeit einer unmittelbaren Religionsphilosophie sogleich von vorn herein anerkennen und sich natürlich auch im Stande fühlen, jene Vorfragen diesem gemäß zu erledigen; so wie aber Hegel sie zur Seite liegen ließ, weil das Wesentliche in ihnen in der Religionsphilosophie selbst erledigt werden muß, so wird dies ebenfalls

auf

auf Seiten des Supernaturalismus der Fall sein. Auch er wird dieſe Fragen erledigen müſſen im Verlauf ſeiner eignen Entwickelung, der Hegelſchen Vollendung des Rationalismus gegenüber. Das Einzige, was hier gleich etwas ausführlicher betrachtet zu werden verdient, weil es uns den Uebergang zur eigentlich entſcheidenden Unterſuchung bahnt, iſt der Widerſpruch, den Hegel bei Gelegenheit der zweiten Vorfrage rügt (S. 27.), daß die Verneinung der Vernunft ein Reſultat der vernünftigen Erkenntniß ſelbſt ſein ſolle, daß man alſo hier noch die Vernunft ſelbſt erſt unterſuchen müſſe ꝛc. Es iſt dieſe Rüge vorzüglich gegen Kant gerichtet, und Hegel läßt ſich (Seite 28. ff.) noch ausführlicher auf dieſelbe ein. Er findet in der Aufgabe, die Vernunft zu unterſuchen, eine Forderung, die ſich ſelbſt aufhebt. „Wenn wir nicht an's Philoſophiren gehen ſollten, ſagt Hegel, ohne die Vernunft gehörig erkannt zu haben: ſo iſt gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; dies ſollen wir aber laſſen, da wir eben die Vernunft erkennen ſollen. Es iſt dieſelbe Forderung, die jener Gascogner macht, der nicht eher in's Waſſer gehen will, bis er ſchwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher unterſuchen, ohne vernünftig zu ſein.“

Freilich wohl; ich meine aber, man kann ſie eben deshalb auch unterſuchen; oder Hegel müßte denn mit dem Simon in Tieks Blaubart einverſtanden ſein und glauben, daß das, womit wir denken, ſich durchaus nicht ſelbſt denken könne, da doch das Weſen des Denkens eben darin beſteht, ſich ſelbſt zu denken, ja da ſelbſt Hegel's Philoſophie darin beſteht, daß die Vernunft ſich ſelbſt explicire. — Wenn alſo das Denken, die Vernunft, ſich ſelbſt denken, alſo auch unterſuchen kann, ſo kann man derſelben auch nicht das Recht abſprechen, eine ſolche Unterſuchung mit ſich ſelbſt anzuſtellen, und es wird alſo nur darauf ankommen, ob der Standpunkt, auf welchem man ſich befindet, eine ſolche Unterſuchung erfordert. Iſt nun Hegeln das Philoſophiren die Explication Gottes, explicirt die Philoſophie Gott, wenn ſie ſich ſelbſt explicirt, d. h. denkt das Denken alſo ſchon Gott, wenn es ſich ſelbſt denkt, dann wäre es freilich widerſinnig, wenn es ſich erſt denken wollte, um zu ſehen, ob es ſich denken kann; es fragt ſich aber, ob Hegel mit dieſen Schlüſſen ei-

nen größern Fund gemacht hat, als Kant mit seiner Kritik des Erkenntnißvermögens, und ob sich das, was er von den Kantianern sagt, nicht mit noch größerem Rechte auf ihn selbst anwenden läßt: „*man hat sich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht.*“ (S. 29.) „Dem Supernaturalismus, der diesen Standpunkt nicht anerkennt, weil ihm das Objekt der Religion ein Jenseits alles Bewußtseins und Erscheinens ist, die Philosophie aber dieses Jenseits verwirft, indem es derselben nur als ein Vacuum erscheint, wird eben deshalb das Recht zustehen, die Vernunft zu untersuchen, zumal da er einige Bedenken gegen die Hegelsche Vernunft hat. Man wird von ihm doch nicht verlangen können, daß er sogleich von vorn herein seinen Standpunkt aufgeben soll, ohne dieses Aufgeben gehörig zu motiviren und zu begründen; dieses Recht aber ermächtigt ihn dazu, das Verhältniß der menschlichen Vernunft zu jenem Jenseits zu prüfen, und man darf ihm dies um so eher gestatten, da eine solche Prüfung, wenn Hegel Recht hat, nothwendig am ersten zur Entscheidung führen muß. Er wird daher in Kant keineswegs einen Gascogner sehen, der nicht eher in's Wasser gehen will, als bis er schwimmen kann, indem bei Kant gar nicht die Rede blos vom Schwimmen überhaupt war, sondern da Kant die Frage erledigt wissen wollte, *ob schwimmen eben so gut sei als fliegen.* Der Supernaturalismus wird daher den Weg, den Kant einschlug, durchaus billigen müssen und es nur bedauern, daß dieser große Denker, vielleicht der größte in neuerer Zeit, durch Befangenheit in dem rationalistischen Leben seiner Zeit, welche ihm die Metaphysik oder vielmehr die Hyperphysik, als Wissenschaft, als nothwendig und unentbehrlich für das höchste Interesse der Menschheit vorspiegelte, irre geleitet, seinen eigentlichen Beruf und somit sich selbst verkannte. Es hat Kant sich freilich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht, aber nicht darin, daß er das Erkenntnißvermögen untersuchen wollte; sondern darin, daß er ein Ziel verfolgte, welches sich auf diesem und auf wissenschaftlichem Wege überhaupt nicht erreichen läßt. Es lag freilich ein Widerspruch darin, wenn Kant die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft suchte, die doch, wenn sie wirklich war, nicht blos möglich, sondern nothwendig sein mußte; allein dieser Widerspruch lag mehr in seiner Zeit, als in

ihm, und er mußte ſich denſelben gewiſſermaßen als Hypotheſe ſtellen, um wo möglich zur Klarheit zu gelangen.

Der Supernaturalismus wird alſo die Philoſophie von neuem zu einer Prüfung des Erkenntnißvermögens auffordern und ihr dieſe zur Pflicht machen, weil er ſonſt nicht erwarten darf, daß ihm von derſelben ſein Recht widerfahre. Er wird dies jetzt in der Hoffnung thun können, daß eine ſolche Unterſuchung in gegenwärtiger Zeit, wo ſich der Rationalismus durch die Philoſophie in ein Syſtem concentrirt und entſchieden mit ſeiner Begründung ausgeſprochen hat, dieſem gegenüber und im beſtimmten Gegenſatz gegen daſſelbe, zu ganz andern und entſcheidenden Reſultaten führen werde, als zu Kant's Zeit, und er wird eben deshalb auch das Hegelſche Syſtem als einen Fortſchritt der Zeit anerkennen, ſo fern es die Möglichkeit einer definitiven Entſcheidung herbeiführen mußte.

Zweites Kapitel.

Die innern Gründe des Gegenſatzes zwiſchen dem Supernaturalismus und dem Hegelſchen Syſtem. Nothwendigkeit des ſubjektiven Standpunktes der Philoſophie.

Die Unterſuchung, die wir jetzt beginnen, iſt eigentlich diejenige, die das bedenkliche Fragezeichen erledigen ſoll, welches, wie ich oben ſagte, der Supernaturalismus in der Darſtellung der Hegelſchen Religionswiſſenſchaft bei der Behauptung machen mußte, daß das Endliche, als Subjekt, auf dem objektiven Standpunkte ſich ſelbſt negiren, das Unendliche aber affirmiren, daß das Endliche ſich ſelbſt und alles Endliche im Unendlichen negiren und das Unendliche als reines unendliches Sein ſetzen müſſe. Es iſt hier die eigentlich ſchwache und verwundbare Stelle des Hegelſchen Syſtems, die tödtliche Stelle an der Ferſe des Achilles, die Hegel nicht mit in den Styx der Selbſttäuſchung tauchen konnte, weil er ſein Syſtem daran halten mußte; der Punkt, der ein Ergebniß davon iſt, daß Hegel bei dem Zuſammenfaſſen des Bewußtſeins und Erſcheinens zu weit griff und das Jenſeit mitfaßte, und, in dem er ſich den Weg zur Wahrheit vermauerte, nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch allen denen, die in ſein Syſtem eindringen und ſich die volle Erkenntniß deſſelben erwerben wollten, die ſchwache Seite deſſelben ſo verdeckte, daß

es nur dem Wunder möglich war, den Zauberkreis zu durchbrechen und den Schleier der Täuschung hinwegzunehmen. Das Endliche im Unendlichen kann gar nicht negirt werden, weil das Unendliche selbst nur das objektive Endliche ist. So wie aber diese schwache Stelle uns den Weg in das Innere des Systems zu der unrichtigen Basis desselben andeutet: so können wir jetzt auch die Schwäche dieser Stelle ihrem ganzen Umfange nach auf einem sichrern Wege kennen lernen, wenn wir genau darnach forschen, wie Hegel seinen Standpunkt nahm, wie er sich durch diesen eine unrichtige Basis des Philosophirens setzte, ohne daß er sich dieser Unrichtigkeit bewußt werden konnte, weil sie sich ihm auf seinem Standpunkte als nothwendig geltend machen mußte; wie er glauben konnte, daß sein System auf der tiefsten Basis ruhe, während unter dieser noch ein Leeres blieb, in welches es nothwendig zuletzt zusammenstürzen mußte.

Hegel hatte die Nothwendigkeit der Einheit des Bewußtseins und Erscheinens, oder die Nothwendigkeit der Aufhebung des Dualismus erkannt, und er wollte auf diese Nothwendigkeit sein System gründen; aber sei es, daß er sich noch nicht mit voller innerer Klarheit frei gemacht hatte von dem Atomismus, wovon bei ihm nicht selten Spuren hervortreten, oder daß blos eine andre Täuschung, die wir noch ausführlicher nachweisen werden, ihn verleitete: er hob diese Einheit innerlich factisch wieder auf, indem er den subjektiven Standpunkt des Philosophirens verwarf, welcher ihn doch allein innerhalb dieser Einheit sicher leiten konnte. Denn indem er den objektiven Standpunkt ergriff, verdunkelte er sich wieder die Differenz zwischen der außer der Subjektivität des Bewußtseins gesetzten Objektivität des Erscheinens in dem alten Dualismus und der durch die Subjektivität des Bewußtseins bedingten und durch dieſe als äußere gesetzten Objektivität, wie sie vermöge der Aufhebung des Dualismus nur stattfinden kann, und brachte so den Dualismus auf eine verdeckte Weise wieder in sein System zurück und versteckte ihn innerhalb desselben. Die Verdunklung dieser Differenz hatte eben die Folge, daß er das Jenseit mitfassen konnte.

Wir werden dies am besten zur völligen Evidenz bringen können, wenn wir selbst den subjektiven Standpunkt des Philosophirens genauer betrachten, nachdem wir untersucht haben, was Hegeln zur

Verwerfung und Verkennung deſſelben verleitete, zu einer Verkennung, die ſich in einer wunderlichen Scheu und Verblendung in Beziehung auf die unmittelbare Thatſache und auf die Unmittelbarkeit überhaupt ausſpricht. Dieſe Scheu oder Verblendung iſt es, die ihn, während es doch unmöglich iſt, der unmittelbaren Thatſache, dieſem Schickſal im Gebiete des Philoſophirens, zu entgehen, nur dahin brachte, daß er eine mittelbare Thatſache ſtatt einer unmittelbaren, alſo eine unrichtige und ſo auch eine unrichtige Baſis für ſein Syſtem ergriff. Er glaubte ſich frei gemacht zu haben von einer Nothwendigkeit, die ſich aber dadurch rächte, daß ſie ihn zu einem Fehlgriff nöthigte; denn, indem er, ſtatt ſeine Philoſophie mit dem Anfange des Wiſſens anzufangen, ſie mit dem Sein, als dem unmittelbar objektiven Anfange, begann, verrückte er den wahren Standpunkt der Philoſophie. Wir wollen ſehen!

Er weiſ't die Nothwendigkeit des ſubjektiven Standpunktes und das Anfangen mit der unmittelbaren Thatſache des Bewußtſeins dadurch von ſich, daß er ſagt: *) „Es giebt kein unmittelbares Wiſſen. Unmittelbares Wiſſen iſt, wo wir das Bewußtſein der Vermittelung nicht haben, vermittelt aber iſt es.“

Dieſe Behauptung überraſcht und blendet durch falſche Auffaſſung des Wahren und durch dialektiſchen Schein. Sie enthält nicht nur einen Cirkel, ſondern ſogar einen Widerſpruch. Es giebt kein unmittelbares Wiſſen, und doch iſt unmittelbares Wiſſen, wo wir das Bewußtſein der Vermittelung nicht haben. Auch wir verlangen und kennen ja kein andres unmittelbares Wiſſen. Hegel nimmt wieder den Ausdruck „unmittelbares Wiſſen“ in zwiefacher Bedeutung, was in ſeiner Logik ſehr erlaubt zu ſein ſcheint. Objektiv iſt freilich alles Wiſſen vermittelt, ſubjektiv können wir aber nur von dem Wiſſen ausgehen, von deſſen Vermittelung wir nicht das Bewußtſein haben. Können wir aber anders wiſſen, als vom ſubjektiven Standpunkte aus? Woher weiß denn Hegel, daß alles Wiſſen vermittelt iſt, — denn dies liegt doch in ſeiner Behauptung — wenn es dennoch Wiſſen giebt, von deſſen Vermittelung wir nicht das Bewußtſein haben? Weiß er es etwa durch unmittelbares Wiſ-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 91.

ſen, da es doch kein ſolches giebt? Und dies müßte er doch, wenn er nicht auf eine ſubjektive Thatſache unſers Bewußtſeins zurückgehen will. Er müßte alſo ſelbſt durch unmittelbares Wiſſen eben wiſſen, daß es kein unvermitteltes Wiſſen giebt. Daß es kein unmittelbares Wiſſen giebt, welches allerdings wahr iſt, kann er doch nur durch Schließen wiſſen, was iſt aber Schließen anders als Vermittelung des Wiſſens? Wo ſoll nun aber das Vermitteln anfangen? Anfangen muß es doch irgendwo. Er ſetzt alſo, ohne es zu ahnen, ſtatt einer unmittelbaren Thatſache zwei; er ſetzt außer der ſubjektiven eine objektive, dieſe, um jene zu ignoriren und zu negiren, nur mit dem Unterſchiede, daß die ſubjektive eine nothwendige iſt, die ſich ſelbſt ſetzt, die objektive aber eine willkürliche, die ſich als Reſultat der Täuſchung bekundet, wenn ſie die erſte ſubjektive ignorirt und negirt. Dieſer objektive Standpunkt führt auf die Annahme eines willkürlichen Poſtulats, das in Gefahr iſt, gar nicht oder unrichtig begründet zu ſein und alles unrichtig zu begründen, oder das vielmehr alles verkehrt und unrichtig begründen muß; ſtatt daß der ſubjektive Standpunkt von einer Thatſache ausgeht, die ſich gleichſam als ein nothwendiges Poſtulat ſelbſt ſetzt und ſomit einen feſten Grund des Philoſophirens giebt.

Wie ſtellt ſich nun aber das ganze Bewußtſein und Erſcheinen dar nach ſeinem ſubjektiven und objektiven Verhältniß? Auf der ſubjektiven Seite haben wir das Wiſſen und Nichtwiſſen, eben alſo das unmittelbare Wiſſen, von deſſen Vermittelung wir kein Bewußtſein haben und von welchem, wenn auch nicht mit demſelben das Philoſophiren auf dem ſubjektiven Standpunkte anfangen muß. — Was haben wir auf der objektiven Seite? Das Sein, die Identität alles Erſcheinens und deſſen Gegenſatz das Nichtſein, das Nichts.

Das Wiſſen und Nichtwiſſen können wir auf dem ſubjektiven Standpunkte nicht ergreifen; wir können wohl von demſelben, aber nicht mit demſelben anfangen. Wir können nur das Wiſſen ergreifen, weil das Nichtwiſſen hier außer dem Wiſſen liegt und nicht unmittelbar zugleich mit ergriffen werden kann; denn das Wiſſen kann von dem Nichtwiſſen nicht unmittelbar wiſſen; es iſt eben in dieſem Gegenſatze an der ſubjektiven Gränze, als unmittelbares, das Wiſſen, von deſſen Vermittelung wir kein Bewußtſein haben.

Es ist eben deshalb selbst im Hegelschen Sinne ein Anfang und zwar der wahre und nothwendige, der Anfang des Wissens, das aber dessenungeachtet die Elemente seiner Entwickelung, wie wir sehen werden, in sich trägt, ohne daß wir genöthigt sind, gleich das Nichtwissen selbst als ein solches, als einen Faktor der Entwickelung unmittelbar zu setzen. Daher fängt die Philosophie von dem Gegensatz des Wissens und Nichtwissens an, nicht aber mit demselben, sondern innerhalb des Wissens selbst.

Wie sieht es aber auf der objektiven Seite aus? Hier haben wir, dem Wissen und Nichtwissen gegenüber, das Sein, die Identität alles Erscheinens und dessen Gegensatz, das Nichts. Aber dieser Gegensatz ist ursprünglich bedingt durch das Wissen und Nichtwissen; das Sein, die Identität alles Erscheinens, ist nur eben für uns, sofern sie eine gewußte ist, sie hat nur als solche Inhalt; rein objektiv für sich ist sie ein Leeres, Inhaltloses; sie ist in so fern gleich dem Nichtsein, dem Nichts; denn wäre sie dies nicht, so wäre die Einheit alles Bewußtseins und Erscheinens aufgehoben und der Dualismus hergestellt, und hier ist eben der Schein, der Hegeln auf den objektiven Standpunkt verlockte. Er gewann hier scheinbar eine Einheit, die sich eben so scheinbar zerlegen ließ in das Sein und Nichts, die ihm scheinbar einen objektiven Anfangspunkt gab, den er noch überdies als eine reine Einheit geltend machen konnte; und ohne es zu ahnen, konnte er nun die subjektive Bedingtheit seines ersten Gegensatzes zur Ausführung seines Systems benutzen, indem er sie umkehrte und die ursprüngliche Subjektivität gänzlich ignorirte und verdeckte. Er glaubte um so mehr gewonnen zu haben, da ihm die unmittelbare Thatsache des Bewußtseins auf dem subjektiven Standpunkte nicht gestattete, das Nichtwissen mit dem Wissen als Einheit zum Anfangspunkt seiner Operation zu machen, er aber innerhalb des Wissens selbst außer diesem Gegensatze kein Element der Entwickelung erkannte.

Was ist nun die Basis seines Systems? Grade die Thatsache des Bewußtseins, die er verwarf, der Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, nur daß er eben das ergriff, was er nicht ergreifen sollte, was er aber hätte festhalten sollen, nicht festhielt, d. h. daß er statt nur *von* dieser Thatsache anzufangen, *mit* derselben, aber

nicht von derselben anfing. Denn mit derselben durfte er eben nicht anfangen, weil sie in so fern nicht der Anfang des Philosophirens sein kann; sie ruht, wie wir sehen werden, nicht einmal auf einem innern empirischen Grunde, sondern nur auf einem äußern. Daher bei Hegel die Affirmation und Negation, ihrem Wesen nach rein subjektiv, überall als die objektiven Grundbedingungen des Erscheinens hervortreten; ja es verleitet ihn sogar das Spiel des Affirmirens und Negirens zu dialektischem Schein und dialektischen Künsteleien, deren Resultat wohl gar ein absurdum ist. Dahin gehört z. B. was er in der Religionsphilosophie über den subjektiven Standpunkt, als Standpunkt der Demuth, sagt, und was mit den Worten schließt: „das Ich heuchelt demüthig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß.“ *)

Doch jetzt wollen wir versuchen die Art, wie die Philosophie innerhalb der Einheit des Bewußtseins und Erscheinens von dem subjektiven Standpunkte aus sich entwickeln kann und mit welchem Erfolge sie ohne Täuschung und Dichtung zum Ziele der Wahrheit auf diesem Wege zu gelangen im Stande ist, näher zu betrachten und es wird sich dann unstreitig auf eine entscheidende Weise ergeben müssen, ob Hegel den subjektiven Standpunkt mit Recht verwarf oder nicht.

Wir fassen also die Gränze unsers Bewußtseins, das Wissen und Nichtwissen, oder den Punkt, wo das Wissen, wenn es über sich selbst zum klaren Bewußtsein kommen soll, anfangen muß, weil es eben der Punkt ist, wo es von seiner eignen Vermittelung kein Bewußtsein hat — wir fassen diese Gränze scharf und bestimmt in's Auge. Wir fangen aber nur *von* diesem Gränzpunkte an, nicht *mit* demselben, d. h. wir verzichten von vorn herein darauf, den Gegensatz des Wissens und Nichtwissens selbst als Basis der Construction des Systems zum Grunde zu legen, daher die Täuschung wegfällt, die ihn uns als eine zerlegbare Einheit darbieten könnte. Er läßt sich nicht zur Einheit zusammenfassen, weil wir hier eben kein Bewußtsein von der Vermittelung des Wissens haben und weil das Wissen von dem Nichtwissen nicht unmittelbar wissen kann. Wir müssen

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 112. u. 113.

zwar den Anfangspunkt an diesem Gegensatz als Gränze, aber innerhalb des Wissens, suchen, d. h. wir müssen innerhalb desselben einen Gegensatz suchen, der die Entwickelung begründet und fortleitet, und der sich eben darum, weil wir von keiner Vermittelung desselben unmittelbar wissen, als eine Nothwendigkeit selbst feststellt, als ein nothwendiges Postulat, das sich selbst setzt, dem man also nicht den Vorwurf der petitio principii machen kann. Wir ergreifen demnach unser Bewußtsein unmittelbar in dem Moment seiner ersten unmittelbarsten Thätigkeit, nämlich im Moment des Wahrnehmens.

Wenn wir irgend einen Gegenstand wahrnehmen, so wissen wir unmittelbar, daß wir ihn wahrnehmen; jeder, der einen Gegenstand wahrnimmt, weiß, daß er es ist, der ihn wahrnimmt; er setzt sich als Subjekt; er affirmirt sich allerdings, aber nicht an sich. Er kann sich noch an sich, weder affirmiren noch negiren, weil er sich, um dies zu können, erst als Subjekt setzen muß, d. h. als das wissende und wahrnehmende, als das wissende Subjekt

Hier aber treffen wir auf den tiefsten und verborgensten Fehler des Hegelschen Systems, durch welchen Affirmation und Negation sich als Basis seines Systems ergeben, dann aber mit dem Wissen und Nichtwissen zusammenfallen, wodurch das ganze System unrichtig begründet werden mußte, weil Hegel eben vom objektiven Standpunkte ausging; denn, vom objektiven Standpunkte angesehen, muß natürlich das wissende Subjekt selbst objektiv gesetzt, d. h. sein ganzes Setzen, sein ganzes Sein objektiv vermittelt sein. Sollte uns dies aber berechtigen, vom objektiven Standpunkte auszugehen, dann müßten auch Affirmation und Negation des Subjekts und des Gegenstandes der Wahrnehmung an sich objektiv gegeben und in unserm Bewußtsein die erste Erscheinung sein, um die wir wissen. Dies ist aber, wie wir gesehen haben, nicht der Fall, und wir müssen dann willkürlich eine Kluft überspringen. Das wissende Subjekt affirmirt nicht gleich unmittelbar sich selbst an sich, und da es, wenn es sich selbst affirmirt, den Gegenstand der Wahrnehmung negiren muß, so negirt es denselben ebenfalls nicht an sich, sondern es affirmirt sich nur als ein wissendes und negirt den Gegenstand der Wahrnehmung nur als wissenden, d. h. es affirmirt ihn als nicht-

wiſſenden oder [illegible] gewußten. Dies iſt die geheuchelte Demuth des ſich ſelbſt affirmirenden Ich's, der Stolz der Eitelkeit und Nichtigkeit, vor der es ſich nicht zu laſſen weiß und von welchem Hegel ſo viel Aufhebens macht.

Woher kommt es aber, daß die Affirmation und Negation an ſich nicht die erſte Erſcheinung in unſerm Bewußtſein iſt, da doch das ganze Setzen des wiſſenden Subjekts objektiv bedingt ſein muß? Daher, weil das wiſſende Subjekt, wenn es auch ſeinem ganzen Sein nach objektiv geſetzt ſein muß, es doch eben als ein wiſſendes geſetzt ſein und ſich auch gleich zunächſt als ein wiſſendes ſelbſt ſetzen muß. Der Gegenſatz des Wiſſens und Nichtwiſſens, der objektiv für das wiſſende Subjekt der Gegenſatz des Seins und Nichtſeins iſt, ſtellt ſich mit dieſem nur ſo, daß das Wiſſen und Sein unmittelbar zuſammenfällt in dem geſetzten Subjekt, das Nichtſein aber gleichſam vor dem Setzen, alſo außer demſelben und ſo jenſeit deſſelben liegen bleibt, das Nichtwiſſen aber in ſo fern innerhalb des Setzens, d. h. innerhalb des Wiſſens fällt, ſo daß die Affirmation und Negation an ſich, eben als der ſubjektive Ausdruck des Seins und Nichtſeins, ſich dem Wiſſen ein- und unterordnen und durch daſſelbe erſt ſubjektiv bedingt ſein muß. Es muß nothwendig erſt das Wiſſen geſetzt ſein und alsdann durch dieſes das Nichtwiſſen, ehe ſich die Affirmation und Negation an ſich als Ausdruck des Seins und Nichtſeins ſetzen kann, und ſie werden ſich eben auch nur durch das Sein innerhalb des Wiſſens ſetzen, d. h. ſie werden durch das ſubjektiv erkannte Sein oder durch das Bewußtſein des ganzen Setzens des wiſſenden Subjekts als Seins, bedingt ſein müſſen.

Das wiſſende Subjekt wird ſich daher zuerſt auch des Wiſſens und Nichtwiſſens gar nicht in der Form der Affirmation und Negation bewußt. Wer einen Gegenſtand wahrnimmt, weiß, daß er ihn wahrnimmt, oder daß er es iſt, der ihn wahrnimmt? Was heißt das? Es heißt, er weiß, daß er, der dieſen Gegenſtand wahrnimmt, eben derſelbe iſt, der bisher ſchon unzählige Gegenſtände wahrgenommen hat und wahrnehmen wird, während jeder Gegenſtand der Wahrnehmung ein andrer war oder ſein konnte. Das wiſſende Subjekt erkennt ſich als identiſch, immer als daſſelbe, es

iſt eben das Subjekt, das Ich, das ſich immer als daſſelbe erkennt, oder das ſich immer als daſſelbe oder identiſch ſetzt, d. h. das Ich, das ſich in allen frühern Wahrnehmungen geſetzt hat und in allen künftigen ſetzen wird, ſetzt ſich auch in dieſer als eben dieſes, als daſſelbe; oder das Ich ſetzt ſich identiſch und es erkennt ſein Setzen als ein ſich ſelbſt Setzen, weil es ſich eben der Vermittelung dieſes ſeines Setzens nicht unmittelbar bewußt iſt und ſein kann, da das Wiſſen nicht unmittelbar um das Nichtwiſſen wiſſen kann. Aber das Ich ſetzt ſich eben deshalb den Gegenſtand der Wahrnehmung immer als einen andern. Der Gegenſtand der Wahrnehmung kann an ſich ebenfalls identiſch ſein, aber in Beziehung auf das wiſſende Subjekt iſt er immer ein andrer und muß immer ein andrer ſein, weil das Ich ſonſt ſich gar nicht als identiſch ſetzen könnte. Wenn das Ich alſo als daſſelbe ſich affirmiren muß, ſo affirmirt es ſich nicht an ſich, ſondern es affirmirt ſich als identiſch, als daſſelbe, und wenn es den Gegenſtand der Wahrnehmung negiren muß, ſo negirt es ihn nicht an ſich, ſondern nur als denſelben, als identiſch; es ſetzt ihn als nichtidentiſch.

So bekommen wir in unſerm Bewußtſein den Gegenſatz der Identität und Nichtidentität als die erſte Erſcheinung in demſelben, nicht das Affirmiren und Negiren an ſich. Wie werden wir aber zu dieſem gelangen? Nur durch das ganze identiſche Setzen unſers Ich's, eben durch das identiſche Setzen des Ich's ſeinem ganzen Setzen, ſeinem Sein nach, ſofern es in jedem Moment als daſſelbe, als ein bleibendes, als ein Sein erſcheint, und ſofern wir uns der Möglichkeit der Aufhebung dieſes ganzen Setzens oder Seins bewußt werden, alſo der Möglichkeit des Nichtbewußtſeins als Nichtſeins. Wie kommt aber dieſes Bewußtſein in uns, da es in dem unmittelbaren Setzen des Subjekts als des wiſſenden und im Wiſſen nicht unmittelbar mitgegeben iſt? Denn in dem Wiſſen an ſich iſt urſprünglich und unmittelbar nur der Gegenſatz der Identität und Nichtidentität gegeben, und es kann ſich unmittelbar aus dieſem ſelbſt nicht entwickeln. Es kommt in uns durch Geburt und Tod oder durch die unmittelbare Thatſache des Setzens und Aufhebens unſers ganzen Geſetztſeins und Geſetztwerdens; denn wir ſind uns bewußt, daß unſer Ich vor unſrer Geburt ſich nicht ſetzte

als wiſſendes Subjekt, und wir haben durchaus kein Recht, anzunehmen, daß es ſich noch nach unſerm Tode ſetzen werde. Wir haben das entſchiedne Bewußtſein des Nichtbewußtſeins, und da unſer Bewußtſein, das Setzen unſers Ich's, als wiſſenden Subjekts, oder das Wiſſen gleich iſt dem Sein, das Wiſſen das ſubjektive Sein, das Sein das objektive Wiſſen: ſo iſt dieſe Thatſache unſers Bewußtſeins, wiewohl ſie ſich dem Gegenſatz der Identität und Nichtidentität in dem Wiſſen unterordnet und in ſo fern als eine ſpätere hervortreten muß, dennoch ebenfalls eine unmittelbare, da ſie unmittelbar zugleich mit dem Setzen des wiſſenden Subjekts objektiv gegeben iſt. Sie führt nun hinüber auf den objektiven Standpunkt, aber freilich nothwendig vom ſubjektiven aus.

Denn indem das wiſſende Subjekt vermöge des Nichtbewußtſeins ſein Setzen erkennt als ein Ganzes, als ein beſtimmtes Sein, ſo ſetzt es auch dieſem ſeinem Setzen gegenüber alles Nichtidentiſche als ein beſtimmtes Sein, als ein Ganzes; und da der wiſſenden Subjekte viele ſind in's Unendliche und das Bewußtſein Aller durch Mittheilung ein Geſammtbewußtſein bildet, als Produkt aus dem Einzelbewußtſein Aller, ſo wird es auch nothwendig dem Setzen des Ich's in dieſem Geſammtbewußtſein gegenüber alles Nichtidentiſche als ein Ganzes, als Totalität des geſammten Nichtidentiſchen, als Sein, Identität oder Welt, ſetzen müſſen.

Und hier können wir deutlich und beſtimmt den Weg nachweiſen, den Hegel von ſeinem objektiven Standpunkte nahm, was er auf dieſem Wege finden und wohin er zuletzt gerathen mußte.

Von der Totalität alles Nichtidentiſchen als Identität, als dem abſoluten Sein, ging er aus durch das Geſammtbewußtſein (Allgemeine) herab und traf ſo in dem Bewußtſein überhaupt auf den — den Uebergang zur Objektivität bildenden Gegenſatz des Setzens und Nichtſetzens des wiſſenden Subjekts (Bewußtſein und Nichtbewußtſein), des Affirmirens und Negirens, und blieb bei demſelben ſtehen, als dem letzten. Dieſe Täuſchung war auf ſeinem Wege um ſo eher möglich, da der Gegenſatz des Setzens und Nichtſetzens des wiſſenden Subjekts, wenn auch dem Gegenſatz der Identität und Nichtidentität untergeordnet, doch eigentlich unmittelbar mit dem

Setzen des wiſſenden Subjekts ſelbſt als objektiv gegebne Thatſache iſt. Die Folge war nun, daß er, ſtatt den Gegenſatz des Setzens und Nichtſetzens oder der Affirmation und Negation an ſich dem Gegenſatz der Identität und Nichtidentität unterzuordnen, umgekehrt dieſen jenem unterordnete und dadurch das ganze innere Leben des Bewußtſeins und Erſcheinens verſchob. Dadurch wurde es möglich, daß das wahre Verhältniß des Einzel- und Geſammtbewußtſeins der Menſchheit unbeachtet und unerkannt blieb, und daß er, ohne die Wahrheit dieſes Verhältniſſes zu ahnen, ſo verfahren konnte, als ob die ſubjektive Identität des Geſammtbewußtſeins wirklich eine objektive wäre. Dadurch wurde es ferner möglich, daß er wieder bei dem Zuſammenfaſſen des Bewußtſeins und Erſcheinens auf der objektiven Seite zu weit greifen konnte, indem er auf der ſubjektiven nicht weit genug griff, und daß er eben dadurch das Jenſeits mitfaſſen konnte.

Indem er nämlich die Totalität alles Nichtidentiſchen und die vorausgeſetzte Identität derſelben als das abſolute Sein geltend machte, traf er zunächſt auf das Geſammtbewußtſein der Menſchheit und fand in dieſem das Gottesbewußtſein als ein Identiſch-Gedachtes vor. Weil er nun das wahre Verhältniß des Einzel- und Geſammtbewußtſeins verkannte, nahm er jenes Identiſch-Gedachte als ein urſprünglich in demſelben gegebenes, durch die Organiſation des Bewußtſeins ſelbſt bedingtes, und der Gedanke blieb ihm fern, zu unterſuchen, ob es wirklich in der Organiſation des Bewußtſeins gegeben ſei, oder ob es vielleicht, da das Geſammtbewußtſein der Menſchheit doch ein geſchichtliches Produkt aus dem Einzelbewußtſein Aller iſt, nicht vielleicht als ein Element von außer demſelben in daſſelbe gekommen ſein dürfte.

Und welche iſt nun die eigentliche Baſis des Hegelſchen Syſtems? Der Gegenſatz des Setzens und Nichtſetzens des Ich's. So wird man es jetzt verſtehen, wenn ich früher ſagte, daß Hegel's Scheu vor der Unmittelbarkeit, dieſem Schickſal, dieſer Nothwendigkeit im Gebiete des Philoſophirens, dieſelbe dadurch rächte, daß ſie ihm eine falſche Baſis unterſchob, indem er, den ſubjektiven Standpunkt verwerfend, die Unmöglichkeit nicht einſahe, anders als von demſelben aus zu philoſophiren.

Doch jetzt wieder zurück zu dem Gegensatz der Identität und Nichtidentität!

Das wissende Subjekt setzt sich als wissendes, als Subjekt, d. h. es setzt sich als Objekt um sich als Subjekt zu erkennen, und erkennt sich als Subjekt, um sich als Objekt zu setzen; es erscheint sich selbst, ist sich seiner bewußt. Es kann sich aber nur sich selbst erscheinen, oder sich seiner bewußt werden, sich als Objekt setzen, indem es sich auf einen Gegenstand der Wahrnehmung, auf ein Nichtidentisches bezieht. Es muß also immer ein Nichtidentisches gegeben werden, in Beziehung auf welches es sich setzen kann, sonst kann es sich gar nicht setzen. Ohne Objekte der Wahrnehmung ist kein Bewußtsein und Denken möglich, mögen sie nun unmittelbar gegenwärtig oder früher dagewesen und in das Bewußtsein zurückgerufen und in die[illegible]erneuert sein; denn das Bewußtsein und Erscheinen ist Eins, [illegible] Einheit, und hier ist eben das Band und der Ausdruck dieser Einheit, nicht in einer objektiven Identität des Ich's, die als Hypothese sich in sich selbst aufhebt. Unser Bewußtsein ist unmittelbare Synthesis der Identität und Nichtidentität.

Da aber das Nichtidentische unendlich ist, so setzt es sich als Peripherie; das wissende Subjekt aber — das identische Ich als Centralpunkt. Die Totalität des Erscheinens oder des Nichtidentischen setzt sich Centralpunkte des Erscheinens, d. h. es setzt sich immer ein Ich, das als Subjekt sich selbst als Objekt setzt, um sich als Subjekt zu erkennen, welches sich selbst erscheint, damit das Erscheinen ihm erscheine. Das wissende Subjekt charakterisirt sich eben als sich selbst Erscheinen und Centralpunkt des sich selbst Erscheinens durch das Bewußtsein.

Wenn nun das Ich sich als Objekt setzen kann nicht anders, als in Beziehung auf einen Gegenstand der Wahrnehmung; wenn es zu diesem Setzen immer angeregt werden muß durch die Nichtidentität, und wenn das wissende Subjekt nur wissen, sich nur bewußt werden kann, so fern es angeregt wird durch Nichtidentisches: so haben wir hier das **Grundverhältniß** und **Grundgesetz** unsers Bewußtseins gefunden; das, was uns nun die sicherste Basis unsers Philosophirens giebt, das Gesetz des Philosophirens selbst. Es läßt sich dasselbe aussprechen in der Formel: **das Ich setzt**

ſich identiſch, aber immer nur in Beziehung auf Nichtidentiſches und es kann ſich gar nicht ſetzen, wenn es ſich nicht in Beziehung auf ein Nichtidentiſches identiſch ſetzt. Dies iſt die unmittelbare Syntheſis der Identität und Nichtidentität, das Grundgeſetz unſers Bewußtſeins, das Grundgeſetz und Grundverhältniß der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens überhaupt.

Die unmittelbare Syntheſis der Identität und Nichtidentität würde aber kein Bewußtſein geben ohne Analyſis. Dieſe Analyſis vollzieht ſich eben dadurch, daß das wiſſende Subjekt ſich als Objekt ſetzt. Es entzweit ſich dadurch gleichſam in ſich ſelbſt, oder es wird, wie Hegel ſagen müßte, Eins und das Andre. Aber dieſe Analyſis iſt wieder nur dazu, eine zweite Syntheſis zu geben, welche ſich dadurch vollzieht, daß das Subjekt, indem es ſich als Objekt ſetzt, ſich als Subjekt erkennt. Wir treffen alſo eine zwiefache Syntheſis, eine vor der Analyſis und eine nach der Analyſis. Durch die zweite Syntheſis ſetzt das Subjekt ſich ſelbſt; durch ſie wird es ein Ich; es erſcheint ſich ſelbſt, wird ſich bewußt. Durch die erſte wird es geſetzt und zwar erſt als bewußtloſes Erſcheinen; als Erſcheinen für das Erſcheinen, durch die zweite wird es ſich ſelbſt Erſcheinen, ein ſich Bewußtes, ein Ich. In der erſten iſt es paſſiv und objektiv geſetzt, als ein Objekt des Setzens von Seiten der Totalität des Nichtidentiſchen; es ſetzt ſich nicht ſelbſt in derſelben, iſt ſich ſeiner noch nicht bewußt vor der Analyſis. In der zweiten wird es activ und ſubjektiv; es wird Subjekt, es gewinnt gleichſam ſich ſelbſt; es wird zum Bewußtſein, zum Wiſſen oder ſubjektiven Sein, da es vorher nur objektives Sein war; und zwar wird es zum unmittelbaren Wiſſen (zum Ich), weil es eben vor der Analyſis nicht wußte und nicht wiſſen konnte. Es iſt eben deshalb unmittelbares Wiſſen, der Anfang alles Wiſſens, weil es eben nicht unmittelbar um ſeine Vermittelung wiſſen kann. Um dies zu können, müßte es unmittelbar um die Analyſis wiſſen und müßte dann Bewußtſein vor der Analyſis ſein, durch die es doch eben Wiſſen wird. Es kann nur durch eine ſpätere Vermittelung um dieſe Analyſis wiſſen, alſo durch eine innerhalb des Wiſſens vermittelte Analyſis und Syntheſis um die unmittelbare, d. h. vor dem Wiſſen vermittelte, Analyſis.

Dieſe zwiefache Syntheſis mit der Analyſis als Vermittelung zwiſchen beiden, giebt zuſammen den Moment des Bewußtſeins, der ſich aber an ſich als eine reine Einheit, als ein Moment darſtellt; er kann ſich aber als reine Einheit darſtellen, ungeachtet der Dreiheit ſeines Inhalts, weil er ſich eben nur nach dem Bewußtſein, als ein Moment des Bewußtſeins darſtellen, der erſten Syntheſis und der Analyſis aber ſich nicht unmittelbar bewußt ſein kann.

Der Prozeß der Vermittelung, ſo wie die erſte und zweite Syntheſis, die dadurch vermittelt werden, bilden das innere Leben dieſes Moments, deſſen tiefſte Tiefe in der erſten Syntheſis liegt. Hier iſt der unmittelbarſte Zuſammenhang jedes wiſſenden Subjekts mit der Totalität des Erſcheinens, der Identität mit der Nichtidentität, die Baſis des Grundgeſetzes unſers Bewußtſeins oder der Bedingtheit des Setzens des Ich's durch Nichtidentiſches, der Punkt, in welchem die Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens ihren Halt zeigt. Der Moment des Bewußtſeins iſt daher eben ein Moment, d. h. ein Punkt und als ſolcher eben Centralpunkt des Erſcheinens. In der Differenz zwiſchen der erſten und zweiten Syntheſis iſt aber auch der Grund der Differenz zwiſchen der objektiven und ſubjektiven Identität des Bewußtſeins gegeben. Objektiv iſt das wiſſende Subjekt noch kein Subjekt, kein Identiſches in ſich, ſondern als Centralpunkt für das Erſcheinen nur beziehungsweiſe gegen die übrigen Centralpunkte und in ſo fern eben ein Nichtidentiſches, wie alles Nichtidentiſche innerhalb der Totalität des Nichtidentiſchen, alſo deshalb kein Bewußtes. Erſt ſubjektiv wird es identiſch in ſich in Beziehung auf ſich ſelbſt durch die Analyſis, und in der zweiten Syntheſis wird es ein Subjekt, ein Ich. So wie aber die zweite Syntheſis durch die erſte bedingt iſt, ſo auch das Ich und die Identität deſſelben durch die Nichtidentität des Centralpunktes in der erſten Syntheſis, eben als ein Beſonderes und innerhalb eines Beſondern als ſubjektive Identität. Objektive Identität und ein Total-Ich müßte nothwendig gegeben ſein als ein Ich in der erſten Syntheſis. Dann wäre es durch ein Total-Ich unmittelbar und als ein Total-Ich, als ein objektiv-identiſches gegeben.

Die drei Momente, die Hegel in dem Erſcheinen und Werden er-

erkannt hat, das Verhülltſein, das Anderswerden oder Auseinandergehen zum Beſondern und das Einswerden mit dem Andern, dieſe drei Momente ſind eben nichts weiter als die erſte Syntheſis, die Analyſis und die durch dieſe bedingte zweite Syntheſis; ſie ſind der Proceß des Vermittelns und das innere Leben im Moment des Bewußtſeins und Erſcheinens.

Der Moment dieſer Vollziehung der Syntheſis und Analyſis iſt der Moment unſers Daſeins, und wir haben dieſen Moment der Vollziehung, ſo fern er unmittelbar bedingt iſt durch die erſte Syntheſis, durchaus nicht in unſrer Gewalt. Das Setzen unſers Ich's bekundet ſich dadurch in jedem Moment als ein paſſives, als ein Geſetztwerden von Seiten der Totalität alles Nichtidentiſchen. Der Moment dieſer Vollziehung iſt daher in ſo fern der Moment des unmittelbaren Seins, der Moment der wirklichen Exiſtenz, der Baſis aller Wirklichkeit, eben weil er durchaus nicht von unſrer Willkür abhängt. Er iſt alſo auch eben die Baſis der Realität. Nur das erkennen wir als real, als wirklich an, was durch den unmittelbaren Moment der Vollziehung dieſer Syntheſis und Analyſis gegeben iſt, und zwar deshalb, weil wir uns durch dieſen Moment eben unmittelbar unſrer bewußt werden oder wirklich ſind, weil wir ſelbſt und Alles, was da iſt, für uns nur iſt durch, in und mit dieſem Moment. Die Nothwendigkeit dieſes Verhältniſſes iſt gegeben durch die urſprüngliche Einheit alles Bewußtſeins und Erſcheinens.

Vermöge der Identität des Ich's aber iſt, wenn es ſich in einem Moment oder in einer Reihe von Momenten ſetzt, in dieſem Setzen ſelbſt durchaus kein Grund vorhanden, warum es jemals aufhören ſollte, ſich als identiſch zu ſetzen; denn da es ſich eben als identiſches, immer als daſſelbe, ſetzt im nächſten Moment wie im vorherigen: ſo iſt auch durchaus kein Grund vorhanden, warum es ſich nicht wieder im folgenden und ſo in allen folgenden Momenten in's Unendliche als identiſch ſetzen ſollte. Es iſt alſo in dem identiſchen Setzen des Ich's die Tendenz ſich in's Unendliche zu ſetzen oder die Tendenz frei zu werden von dem bloßen Setzen in dem Momente der wirklichen Exiſtenz. Dies giebt uns den Begriff der negativen oder ſubjektiven Unendlichkeit des Setzens unſers Ich's

im Gegenſatz gegen die poſitive und objektive Beſchränktheit deſſelben auf den Moment der wirklichen Exiſtenz. Da aber das ganze Bewußtſein bedingt iſt durch die Vollziehung jener Syntheſis und Analyſis im Moment der wirklichen Exiſtenz und an dieſe gebunden: ſo wird auch die negative oder ſubjektive Unendlichkeit unſers Bewußtſeins durch dieſelbe bedingt und alſo an den Moment der wirklichen Exiſtenz gebunden ſein.

Wie wird ſie aber zugleich mit bedingt ſein durch dieſen Moment, und wie wird ſie ſich verhalten zu der poſitiven Beſchränktheit?

Das Ich ſetzt ſich in jedem Moment als ein identiſches in Beziehung auf ein Nichtidentiſches; es weiß, daß es daſſelbe iſt als im nächſtvorigen, vermöge ſeiner Identität; denn es könnte ohne dieſes Wiſſen gar nicht identiſch ſein. Es ſetzt alſo gewiſſermaßen den vorigen Moment ſeines Setzens in dem Moment der unmittelbar gegenwärtigen Exiſtenz zugleich mit, es ſetzt ihn alſo mittelbar zugleich mit, weil es ſich vermöge der zweiten Syntheſis ſelbſt ſetzen muß als ein identiſches. Da es aber im vorigen Moment aus demſelben Grunde den dieſen vorangehenden mitgeſetzt haben mußte, und ſo rückwärts fort, ſo weit das Bewußtſein reicht: ſo wird das Ich in jedem Momente der wirklichen Exiſtenz zugleich alle frühern Momente mittelbar mitſetzen müſſen; aber nicht nothwendig nach der Seite aller nichtidentiſchen Anregungen, ſondern nach der Seite der Identität des Ich's. Das Ich wird vermöge ſeiner Identität in jedem Moment ſeines Setzens immer beſtimmter hervortreten, ſich ſeiner ſelbſt immer beſtimmter bewußt werden, während die nichtidentiſchen Anregungen, das jedesmalige Nichtidentiſche, in Beziehung auf welches ſich das Ich in jedem frühern Moment ſetzen mußte, eben vermöge ihrer Nichtidentität ihre Beſtimmtheit verlieren, und, gleichſam zu einer allgemeinen unbeſtimmten Nichtidentität zuſammenfließend, nur die Nothwendigkeit der Beziehung des ſich ſetzenden Ich's auf Nichtidentität in allen frühern Momenten übrig laſſen müſſen; aber zugleich mit der Möglichkeit, daß einzelnes beſtimmtes Nichtidentiſches wieder hervorgerufen werde als beſtimmt Anregendes, in Beziehung auf welches das Ich ſich dann wieder ſetzen kann. Da aber dieſe Syntheſis und Analyſis der Identität und Nicht-

identität nicht mehr unmittelbar gebunden iſt an den Moment der wirklichen Exiſtenz, ſondern nur mittelbar, ſo fern das ganze Bewußtſein daran gebunden iſt; da alles Nichtidentiſche der frühern Momente gewiſſermaßen frei geworden iſt, jedes von ſeinem Momente der wirklichen Exiſtenz: ſo iſt es dadurch gleichſam in die Gewalt des ſich identiſch ſetzenden Ich's gegeben, das ebenfalls in ſo fern frei geworden iſt innerhalb ſeines Setzens. Das Ich, welches in dieſem Setzen vermöge ſeiner Identität immer beſtimmter als daſſelbe hervortritt, wird deshalb das freigewordne Nichtidentiſche beherrſchen. Es wird alſo dieſes von dem Moment der wirklichen Exiſtenz frei gewordne Setzen des Ich's, in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, theils als ein willkürliches, theils als ein zufälliges erſcheinen können, je nachdem es ausgeht von dem Ich oder von der Nichtidentität.

Das willkürliche Setzen wird aber wieder ein zwiefaches ſein, d. h. es wird entweder dem Zuſammenhange der Momente der wirklichen Exiſtenz folgen und ſich ſtreng daran halten können, in der Folge, wie der frühere Moment ſich immer in dem folgenden mitgeſetzt hat und unter den Bedingungen dieſes Setzens, oder ohne dieſem Zuſammenhange zu folgen, indem durch die Identität des Ich's und deſſen allgemeine Beziehung auf Nichtidentität ein willkürlicher Zuſammenhang geſetzt wird.

In dem erſten Falle wird dieſes willkürliche Setzen des Ich's in Beziehung auf das Nichtidentiſche in den frühern Momenten Objektivität und objektive Realität haben; denn das Ich bindet ſich ſelbſt an die unmittelbare Syntheſis aller frühern Momente, wie ſie ſich unmittelbar als Momente der wirklichen Exiſtenz gegeben hatten, und das willkürliche Setzen läßt ſich auf den gegenwärtigen unmittelbaren Moment des Setzens oder den Moment der wirklichen Exiſtenz, in welchem das Setzen erfolgt, reduciren, ſteht mit demſelben im Zuſammenhange und behält in ihm den Stützpunkt ſeiner Realität. Im zweiten Falle wird es nur ſubjektive, d. h. keine Realität haben außer dem wiſſenden Subjekt. Denn die Vollziehung der Syntheſis und Analyſis in den frühern Momenten und das Verhältniß derſelben zu einander in ihrem Setzen in und mit einander, wodurch die Identität des Ich's eben ſich ſelbſt Erſcheinen

als ſolche wird, ſo wie wieder durch die Identität das Setzen ſelbſt gegeben iſt, iſt nicht unmittelbar objektiv bedingt durch die Momente der wirklichen Exiſtenz, wie ſie das Setzen des Ich's unmittelbar und als ein paſſives geben, ſondern durch das Ich und deſſen Identität.

Es wird alſo unſer Bewußtſein ſich gleichſam in ein zwiefaches theilen und ein zwiefaches Gebiet umfaſſen, das Gebiet der Momente der wirklichen Exiſtenz oder der unmittelbaren Gebundenheit des Setzens des Ich's an den Moment der wirklichen Exiſtenz, als das Gebiet der poſitiven Beſchränktheit unſers Bewußtſeins, und das Gebiet der willkürlich geſetzten Momente oder der mittelbaren Gebundenheit des Setzens des Ich's an den Moment der wirklichen Exiſtenz, das Gebiet der negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins. Denn das willkürliche Setzen iſt eben als ſolches ein unendliches, da es durch die negative Unendlichkeit unſers Bewußtſeins bedingt iſt, d. h. dadurch, daß in dem identiſchen Setzen des Ich's kein Grund vorhanden iſt, warum es jemals aufhören ſollte ſich zu ſetzen. Wenn alſo dadurch ein willkürliches Setzen des Ich's und eine Syntheſis der Identität des Ich's mit einer willkürlich geſetzten Nichtidentität möglich iſt: ſo iſt ebenfalls kein Grund vorhanden, warum das Ich ſich nicht in und mit dieſer willkürlichen Syntheſis in's Unendliche und ſowohl rückwärts in die Vergangenheit als vorwärts in die Zukunft hinausſetzen ſollte.

Dieſe beiden Seiten oder Gebiete unſers Bewußtſeins geben eine Wechſelwirkung, deren Reſultat ein Zwiefaches iſt. Das erſte iſt die Möglichkeit, daß das Geſammt-Bewußtſein der Menſchheit, aller wiſſenden Subjekte, eine Einheit werde, nicht im Aggregat-Zuſtande bleibe; daß vermittelſt des willkürlichen unendlichen Bewußtſeins, wenn die Sprache als äußere Vermittelung vorausgeſetzt wird, das Bewußtſein und Wiſſen des einzelnen Individuums das Bewußtſein Aller, nnd das Bewußtſein und Wiſſen Aller das Bewußtſein jedes Einzelnen werde.

Das Zweite iſt der Irrthum und die Täuſchung, wenn beide Gebiete nicht von einander getrennt gehalten werden; wenn alſo das Gebiet der willkürlichen Syntheſis oder negativen Unendlichkeit ſich an die Stelle der unmittelbaren Syntheſis und der poſitiven Beſchränktheit auf den Moment der wirklichen Exiſtenz ſetzt und ſich

alſo geltend-macht als objektive Realität. Es iſt mit einem Worte das Gebiet der negativen Unendlichkeit das Gebiet des rein ſubjektiven Bewußtſeins oder der Dichtung und Erdichtung; das Gebiet der poſitiven Beſchränktheit aber das des objektiven Bewußtſeins und Erſcheinens und der eigentlichen Realität und Wirklichkeit.

Da aber in beiden, wenn einmal die Syntheſis der Identität und Nichtidentität, ſei es nun willkührlich oder nicht, geſetzt iſt, immer die nothwendige Beziehung des ſich ſetzenden Ich's auf Nichtidentität Statt finden muß, — denn ſonſt wäre es keine Syntheſis der Identität und Nichtidentität; da ferner die durch das Grundverhältniß der Identität zur Nichtidentität nothwendig bedingten Modificationen dieſer Beziehung, die Geſetze des Denkens ſind: ſo wird auch in beiden die Anwendung der Geſetze des Denkens Statt finden, und dieſe werden ſich innerhalb eines jeden Gebiets geltend machen. Es wird alſo ein nach logiſchen Geſetzen bedingter und vermittelter Zuſammenhang innerhalb eines jeden der beiden Gebiete noch nicht das Kriterium der Realität und Wirklichkeit ſein dürfen, denn es kann eine Erdichtung conſequent logiſch durchgeführt ſein, ohne deshalb Anſpruch auf Realität zu haben. Erſt die Beantwortung der Frage, ob die Syntheſis des Erſcheinens, welche ihr zum Grunde liegt, ganz und gar von vorn herein willkürlich und ſubjektiv oder nothwendig in und durch die poſitive Beſchränktheit auf den Moment der wirklichen Exiſtenz, alſo als wirklich objektiv und real, geſetzt ſei, entſcheidet über die Realität einer ſolchen Syntheſis des Erſcheinens.

So iſt alſo das Ganze Gebiet unſers Bewußtſeins und ſomit, vermöge der Aufhebung des Dualismus, auch das ganze Erſcheinen völlig begränzt und abgeſchloſſen durch die poſitive Beſchränktheit des Setzens unſers Ich's. Gehen wir, vermöge der negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins, mit unſerer willkürlichen Syntheſis noch ſo weit hinaus über die Momente der wirklichen Exiſtenz der Zeit und dem Raume nach in's Unendliche: ſo iſt dieſes Hinausgehen nur ſubjektiv und nicht objektiv und real; denn, ſo weit es ſich auch erſtrecken mag, es iſt immer gebunden an den Moment der wirklichen Exiſtenz oder an die objektiv geſetzte Syntheſis und nur innerhalb derſelben; es hat Realität nur mittelbar, ſo fern es

innerhalb deſſelben iſt, alſo keine Realität an ſich. Wir haben alſo auch gar keine Realität, als diejenige, welche uns durch die objektive Syntheſis und durch die Beſchränktheit auf den Moment der wirklichen Exiſtenz gegeben iſt, und da unſer ganzes Bewußtſein durch dieſe abgeſchloſſen iſt, ſo daß wir durchaus nicht über den Bereich des Bewußtſeins und Erſcheinens hinaus können, und da uns durch das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins und durch die Beziehung des ſich identiſch ſetzenden Ich's auf Nichtidentität die Geſetze des Denkens und die Formen der reinen Anſchauung, kurz alles Aprioriſche, nur innerhalb dieſes Bewußtſeins gegeben iſt, um gleichſam den Grundriß alles Erſcheinens ſeiner Nothwendigkeit nach zu verzeichnen: ſo entſteht jetzt nothwendig die Frage, wie es ſich mit dem Jenſeit verhält, von welchem wir doch nothwendig ſprechen und über das wir doch in's Klare kommen müſſen, da wir einmal darum wiſſen, und da einmal davon die Rede iſt, und zwar von jeher davon die Rede geweſen iſt. Wir dürfen und können es nicht unmittelbar von uns weiſen, und von vorn herein negiren, da es ſich ſtets ſelbſt in unſerm Bewußtſein affirmirt und ſich ſeit Jahrtauſenden affirmirt hat, wovon der Grund doch nicht in einer bloßen Willkür liegen kann. Wenn alſo Hegel dieſes Jenſeit als ein Vacuum negirt: ſo muß der Supernaturalismus dies aus ſehr natürlichen und nothwendigen Gründen als eine bloße Willkür anerkennen, indem er zugleich gegen die Vorſtellung von dieſem Jenſeit der Welt, als einem Jenſeit der Sterne *), die Hegel ſeinen Gegnern zuſchiebt, von vorn herein proteſtirt, als gegen eine flache Auffaſſung des Jenſeit, da der Gott, welcher Wunder thut, noch mehr lebendig und allgegenwärtig iſt, als der durch das Erſcheinen bedingte immanente Hegelſche.

Das Jenſeit, wenn es als ein Vacuum erſcheint, iſt keineswegs Reſultat einer willkürlichen Syntheſis, und es kann auch nicht durch eine ſolche darüber entſchieden werden. Um es ſeinem Weſen nach zu erkennen, bedarf es noch einer tiefern Erforſchung unſers Bewußtſeins.

Das Grundverhältniß deſſelben bedingt eine aprioriſche und

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 24.

nothwendige Tendenz zur Vollziehung einer wirklich unmittelbaren Syntheſis in's Unendliche, die eben darum nie zu einer endlichen letzten Vollziehung gelangen kann. Dieſe Tendenz iſt nothwendige aprioriſche Form durch die negative Unendlichkeit unſers Bewußtſeins, oder vielmehr ſie iſt dieſe ſelbſt; ſie ſetzt eine Syntheſis der aprioriſchen Form mit dem Nichts, das ſich aber immer wieder, und zwar unvermeidlich und unaufhaltſam gleichſam in ein Nichtidentiſches verwandelt, damit das Ich ſich in Beziehung darauf ſetzen und die Syntheſis fortſetzen könne, oder mit andern Worten, das nie objektiv wird.

Wollten wir dadurch das ſupernaturaliſtiſche Jenſeit hinlänglich begründet glauben, ſo könnte Hegel allerdings uns mit Recht die Behauptung entgegenſtellen, daß jene aprioriſche Tendenz noch nicht nothwendig ein Jenſeit bedinge, daß ſie eben nur unendliche Form für die unendliche Nichtidentität ſei. Wahr! Sie iſt nur Empfänglichkeit und Fähigkeit für die Syntheſis mit Nichtidentiſchem in's Unendliche. Dies iſt aber um ſo merkwürdiger, da wir doch ſeit Jahrtauſenden das Jenſeit in unſerm Bewußtſein haben, während die Form dieſes Bewußtſeins nur auf ein unendliches Dieſſeit deutet. Das Jenſeit kann alſo nur ein gegebnes, nicht ein in uns entſtandnes, durch die Organiſation unſers Bewußtſeins bedingtes ſein. Willkürlich und alſo zufällig kann es auch nicht entſtanden ſein, denn unſre Willkür iſt nur Wahl unter Gegebnen, nicht aber Erzeugung des Nichtgegebnen. Woher ſoll es uns gekommen ſein bei der urſprünglich begründeten Congruenz der unendlichen Form mit der unendlichen Nichtidentität? Das Jenſeit kann uns auch nur von Jenſeit gekommen ſein.

Wohl haben wir ein Dieſſeit und ein Jenſeit *innerhalb* des Erſcheinens; ein Dieſſeit in dem, was uns wirklich erſcheint und erſchienen iſt, und ein Jenſeit in dem, was uns noch nicht erſchienen iſt, und zwar dieſes als ein unendliches. Aber dieſes Jenſeit iſt eigentlich kein Vacuum im ſupernaturaliſtiſchen Sinne; es iſt ein Leeres, das ſich in jedem Moment immer erfüllt; es iſt eben die unendliche Möglichkeit des Erſcheinens innerhalb der Totalität deſſelben. Beide, dieſes Dieſſeit und Jenſeit, ſind aber zuſammen nur das Dieſſeit gegen das Jenſeit des Supernaturalismus.

Oder iſt das Jenſeit, das wir ſchon Jahrtauſende in unſerm Bewußtſein haben, das uns aus allen Religionsformen, trotz der ſinnlichen Vorſtellungsart, in welche es eingetaucht, mit der es zuſammengefloſſen iſt, dennoch entgegenklingt — iſt es etwa nichts Andres, als eine Täuſchung? Iſt es nichts Andres als jenes Jenſeit innerhalb des Erſcheinens? Wie wäre dieſe Täuſchung möglich? Iſt eine Täuſchung möglich ohne Verwechſelung der Glieder eines Gegenſatzes und ohne dieſen Gegenſatz ſelbſt? Mußte nicht das Jenſeit des Supernaturalismus bereits in uns ſein, wenn es mit jenem Jenſeit innerhalb des Erſcheinens zuſammenfallen oder damit verwechſelt werden ſollte? Oder bin ich allein vielleicht der Erfinder und Erzeuger dieſes Jenſeits? — Es iſt ein Unglück für die Wahrheit, daß Hegel als Philoſoph nur Dichter und nicht Forſcher war.

Es muß alſo die unendliche Form unſers Bewußtſeins auch zugleich die Empfänglichkeit für dieſes Jenſeit ſein und es wird dieſes Jenſeit als ein Vacuum erſcheinen, ſo fern das Wiſſen und Denken ſich analytiſch ſetzt als reines Denken. Denn da die Form des Bewußtſeins nur erfüllt werden kann durch Nichtidentiſches innerhalb des Erſcheinens, oder — in Beziehung auf das Jenſeit — durch Nichtidentiſches außer allem Erſcheinen: ſo wird das Jenſeits, als Gegenſatz gegen alles Erſcheinen, eben nur erkannt werden können durch die letzte Art des Erfüllens, und es wird ſomit ein Leeres bleiben müſſen, ſobald das Denken, als reines Denken, dieſe Erfüllung aufgiebt. Das Jenſeit an ſich iſt durch die Organiſation des Bewußtſeins nicht unmittelbar mitgegeben, ſondern von Jenſeit mit der unmittelbaren Offenbarung und dem Gottesbewußtſein zugleich und durch dieſes mitbedingt, und es iſt gleich einem Leer-Gewordnen durch das reine Denken.

Der Supernaturalismus hält ſich für berechtigt, dieſes Jenſeits als ein nothwendiges geltend zu machen, und wenn er auch die Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens und zwar dieſe Einheit als innere, als erſcheinendes Sein und Erſcheinen dem Sein nach, mit völliger Entſchiedenheit anerkennt: ſo glaubt er doch, den letzten Grund dieſes Seins nicht rein in der Einheit des Erſcheinens aufgehen laſſen zu dürfen, ohne daß das Abſolute zugleich im Pantheismus untergehe.

Der Supernaturalismus wird ſich alſo hier ſtreng von der Hegelſchen Vollziehung des Rationalismus ſcheiden; er wird es nicht zugeben, daß man ihn und das beſtehende kirchlich-chriſtliche Leben für eine blos populäre und noch ſubjektiv-gebundene Form deſſen halte, was die Hegelſche Philoſophie in ſeiner vollen Reinheit und Wahrheit ausgeſprochen hat; ſondern ſo wie er den Unterſchied als einen innern und weſentlichen philoſophiſch nachgewieſen hat, ſo wird er ihn auch ferner nachzuweiſen und zu behaupten ſuchen.

Macht er aber ein wirkliches Jenſeits alles Erſcheinens oder der Abgeſchloſſenheit des Bewußtſeins und Erſcheinens, und alſo auch ein Objekt jenſeit derſelben als real geltend: ſo können wir uns dieſer Realität nur mit Entſchiedenheit bewußt werden, wenn dieſelbe gleich iſt derjenigen, welche uns gegeben iſt durch die objektive Syntheſis in dem Moment der wirklichen Exiſtenz, und wir müſſen uns ſeiner Realität auch eben ſo unmittelbar bewußt werden, als wir uns der Realität überhaupt durch die unmittelbare Syntheſis bewußt werden. Es muß jene Syntheſis der aprioriſchen Form mit dem Nichts wirklich unmittelbar vollzogen werden, d. h. es muß das Jenſeit ſelbſt und das Objekt jenſeit alles Bewußtſeins und Erſcheinens, ſich ſelbſt darbieten ſtatt des Nichts oder ſtatt der Nichtidentität, damit das Ich ſich in Beziehung auf daſſelbe ſetzen könne zur Syntheſis der aprioriſchen Form mit dem Jenſeit. Dieſe unmittelbare Syntheſis iſt aber eben das Wunder.

Um aber ſeinen weſentlichen innern Unterſchied vom Hegelſchen Rationalismus auch ferner zu behaupten, wird der Supernaturalismus, nachdem er den Dualismus nur in Beziehung auf die Differenz zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen, als Innerem und Aeußerem, innerhalb des Erſcheinens aufgehoben hat und auch nur für dieſe Differenz eine ſolche Aufhebung als nothwendig erkennt, die Frage ſtellen müſſen: Darf und kann die Philoſophie Anſpruch darauf machen, über die Gränzen des Bewußtſeins und Erſcheinens hinauszugehen und die Realität einer Erkenntniß zu begründen, deren Objekte eben jenſeits des Bewußtſeins und Erſcheinens liegen, oder muß ſie dieſen Anſpruch aufgeben? Der Supernaturalismus nimmt alſo hier die Unterſuchung Kants gewiſſermaßen wie-

der auf, aber um ſie zu berichtigen und zu ihrem eigentlichen, in Kants Zeit noch gänzlich verkannten, Ziele zu leiten.

Wir treffen aber hier ſogleich beim erſten Schritt auf die Unmöglichkeit zu einer Erkenntniß von Objekten jenſeit des Erſcheinens oder von dieſem Jenſeit ſelbſt auf dem Wege des Denkens zu gelangen; wir treffen auf die Unmöglichkeit, an welcher Kant ſcheiterte, weil er eben ſeine Unterſuchung gleich mit der Vorausſetzung begann, daß eine ſolche Erkenntniß nothwendig Statt finden müſſe.

Sollten die jenſeit alles Bewußtſeins und Erſcheinens liegenden Objekte auf dem natürlichen Wege der Erkenntniß und des Denkens erkannt werden: ſo müßte dies geſchehen durch die unmittelbare Syntheſis des Bewußtſeins. Das Ich müßte ſich identiſch ſetzen in Beziehung auf dieſelben. Dann müßten ſie aber Nichtidentiſches in der Totalität der Nichtidentität ſein; ſie wären a posteriori gegeben; dann wären ſie jedoch mit in dem Erſcheinen und innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens, alſo nicht jenſeit und außer demſelben, alſo keine Objekte außer und jenſeit des Gebiets alles Erſcheinens, alſo kein Jenſeit.

Würden wir aber etwas gewinnen durch die Annahme, daß dieſes Jenſeit als Objekt der Erkenntniß a priori gegeben ſein könnte? Was iſt denn in jener unmittelbaren Syntheſis a priori gegeben und was kann in derſelben als das prius gegeben ſein? Das Ich, das wiſſende Subjekt in dem Centralpunkte des ſich ſelbſt Erſcheinens des Univerſums. Das iſt das prius, von dem alle Apriorität ausgeht. Allein dieſe Apriorität iſt ſubjektiv. Das Subjekt, objektiv geſetzt als Centralpunkt des Erſcheinens, iſt ſelbſt aposterioriſch; die Apriorität gilt nur innerhalb der Subjektivität deſſelben, iſt Form und formelle Thätigkeit des Wiſſens, ſubjektive Form des Erſcheinens oder Form des ſubjektiven Erſcheinens (Wiſſens). Was wir aber durch die Syntheſis dieſer Form an ſich, d. h. mit dem Nichts — denn mit dieſem kann die Syntheſis nur angenommen werden, wenn kein Nichtidentiſches oder Apoſterioriſches in derſelben Statt finden ſoll — was wir, ſage ich, dadurch gewinnen, wiſſen wir ſchon. Wir operiren mit dem Leeren in's Leere hinaus.

Dennoch wollen wir das Jenſeit als Objekt der Erkenntniß

a priori hypothetiſch gelten laſſen, und dann könnten wir es auf zwiefache Art ſetzen. Es könnte zunächſt jene ſubjektive Form, die Form des Wiſſens ſelbſt, dieſes Jenſeit ſein; dann iſt es aber Jenſeit und Dieſſeit zugleich; es iſt dann nicht mehr ein Jenſeit, weil es innerhalb der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens fällt, und es bleibt uns nichts übrig, als mit Hegel das Jenſeit zu verwerfen und zu ſeiner Fahne zu ſchwören. Soll dies nicht der Fall ſein: ſo müßten zweitens in dem Aprioriſchen unmittelbar ſelbſt die Bedingungen mitgegeben ſein, zur Erkenntniß des Jenſeit zu gelangen, oder mit andern Worten, es müßte die Organiſation unſers Bewußtſeins ſo eingerichtet ſein, daß dadurch die genannte Erkenntniß zu erreichen wäre. Es fragt ſich nun, wo in unſerm Bewußtſein ſind denn die Bedingungen dieſer Möglichkeit gegeben? In dem durch die unmittelbare Syntheſis gegebnen Gebiet der poſitiven Beſchränktheit auf den Moment der wirklichen Exiſtenz, oder in dem Gebiete der negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins? In dem erſten können ſie nicht gegeben ſein, denn dann müßte das Jenſeit oder die jenſeitigen Objekte erkannt werden in der unmittelbaren Syntheſis und durch dieſelbe, und da dieſe Syntheſis ſich nur ergeben kann nach dem Grundverhältniſſe des Bewußtſeins dadurch, daß das Ich durch ein Nichtidentiſches angeregt wird, ſich identiſch zu ſetzen: ſo müßten die gegenſeitigen Objekte und das Jenſeit zum Nichtidentiſchen gehören, alſo nothwendig mit in dem Erſcheinen und nicht außer demſelben ſein. Lägen ſie aber in dem Gebiete der negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins, ſo müßten ſie entweder in der aprioriſchen Form derſelben, oder in der willkürlichen Syntheſis ſein. Im erſten Falle erhalten wir zwar die ſubjektive Syntheſis als eine nothwendige und aprioriſche, aber auch als eine leere, nämlich die Syntheſis der Form mit dem Nichts; im zweiten Falle giebt uns die willkürliche Syntheſis nur Erzeugniſſe der reinen Subjektivität oder Erdichtungen ohne Realität, ein Gedachtwerden, dem aber kein Sein entſpricht. Iſt aber das Jenſeit oder das jenſeitige Objekt ein ſolches Reſultat der willkürlichen Syntheſis, wie ſoll die Realität deſſelben erwieſen werden, da wir kein Kriterium der Realität haben als die unmittelbare Syntheſis, dieſes aber auf ein außer dem Erſcheinen liegendes Objekt gar nicht angewendet

werden kann, die willkürliche Syntheſis ſich alſo nicht auf die Realität der unmittelbaren reduciren läßt?

Wir ſehen hier deutlich die Stellung Kants in ſeinem eignen Beſtreben und zur Hegelſchen Philoſophie. Wie er ſich im Gedränge befand, zwiſchen der Unmöglichkeit, das Jenſeit aufzugeben, und der Unmöglichkeit, es auf philoſophiſchem Wege zu erreichen, zwiſchen der vorausgeſetzten Unmöglichkeit des Wunders und der Nothwendigkeit des Jenſeits. Wir ſehen, wie Hegel dagegen ohne Umſtände oder ſchlechthin ſich über dieſen Kampf hinwegſetzte, indem er das Jenſeit verwarf und Alles ohne Weiteres in ein Dieſſeit verwandelte, nun mit ſtolzer Verachtung auf jenen Kampf, wie auf die Schwimmverſuche des Gascogners, niederblickend, von einem Standpunkte, den aber der Supernaturalismus nicht anerkennt und anerkennen darf, weil er mit der Negierung des Jenſeit auch das vernichtet ſieht, um deswillen Kant eben dieſes Jenſeit nicht aufgeben konnte, das höchſte Intereſſe der Menſchheit.

Will aber die Philoſophie weder den Hegelſchen Schritt thun, noch dem Wunder ſein Recht geſtatten: ſo muß ſie ihre Zuflucht zu dem Poſtulat nehmen, wobei es denn darauf ankommt, die Gefahr zu vermeiden, daß das Poſtulat wohl gar nur eine petitio principii ſei; ja, es fragt ſich, ob nicht die ganze Hegelſche Philoſophie als ein ſolches Poſtulat erkannt werden müſſe. Uns aber tritt hier zunächſt die wichtige Frage entgegen nach dem Rechte der Philoſophie, zu poſtuliren. Das Recht muß ſich immer auf Nothwendigkeit ſtützen, alſo auch das Recht der Philoſophie, zu poſtuliren; denn ſonſt würde das Poſtulat als ein blos willkürliches keine Realität begründen können, und man würde der Philoſophie des Supernaturalismus aus gleichem Grunde das Recht zugeſtehen müſſen, das Wunder zu poſtuliren, wie der Philoſophie des Rationalismus, es zu negiren.

Die Nothwendigkeit kann aber entweder eine abſolut unbedingte ſein, oder eine bedingte. Iſt ſie eine abſolut unbedingte, ſo muß ſie auch eine von jedermann anerkannte ſein, die gleich einer unmittelbaren Thatſache, oder einem Axiom — welches eigentlich daſſelbe iſt — von keinem in Zweifel gezogen wird und werden kann, ſobald ſie nur ausgeſprochen oder wahrgenommen wird. Iſt ſie aber eine bedingte, dann haben wir auch das Recht, nach den Bedingungen zu

fragen und zu verlangen, daß uns die Nothwendigkeit des Poſtulats bewieſen werde. Iſt aber das Poſtulat, von welchem hier die Rede iſt, wirklich abſolute Nothwendigkeit, die wir, gleich einer unmittelbaren Thatſache, auch ohne weiteres gleich anerkennen müßten? Wäre es eine ſolche, ſo hätten wir auch ſchon längſt eine Metaphyſik oder vielmehr Hyperphyſik, deren objektive Realität gar nicht mehr beſtritten werden könnte. Denn eine ſolche abſolute Nothwendigkeit — man bedenke nur, was es heißt, eine abſolute Nothwendigkeit! — würde nicht erſt im neunzehnten Jahrhundert erkannt und geltend gemacht worden ſein, ſo wenig wie der Satz, daß $2 \times 2 = 4$ iſt. Es kann alſo nur von einer bedingten Nothwendigkeit die Rede ſein, und wir haben alſo das Recht, nach den Bedingungen zu fragen und den Beweis zu verlangen.

Wo ſind aber dieſe Bedingungen zu ſuchen? In unſerm Bewußtſein oder außer demſelben, ein Gegenſatz, den wir hier in einem beſondern, nicht die Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens verletzenden Sinne verſtanden wiſſen wollen. Sind ſie in unſerm Bewußtſein d. h. durch die Organiſation deſſelben unmittelbar gegeben: ſo müßten ſie ja mit jener abſoluten Nothwendigkeit zuſammenfallen oder vielmehr dieſe ſelbſt ſein. Mit dieſer ſind wir aber bereits fertig. Sind ſie außer unſerm Bewußtſein, ſo kann dies hier nur heißen: ſie ſind nicht in und mit der Organiſation unſers Bewußtſeins unmittelbar gegeben, als eine nothwendige unmittelbare Folge aus derſelben; denn ob ſie außer unſerm Bewußtſein überhaupt gegründet ſeien oder nicht, darüber könnten wir ja zu keinem Bewußtſein kommen, weil ſie eben außer unſerm Bewußtſein oder außer dem Erſcheinen überhaupt wären. Sie können alſo nur in ſo fern außer unſerm Bewußtſein gegeben ſein, als wir uns eines Intereſſes bewußt werden für Objekte der Erkenntniß, die außer dem Gebiete des Bewußtſeins und Erſcheinens liegen müſſen, d. h. die nicht zu dem Erſcheinen gehören, nicht gleichen Bedingungen des Seins und Werdens mit demſelben unterworfen ſind, und die auf dieſes Intereſſe die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz gründeten. Es würde alſo dann das Bewußtſein dieſes Intereſſes die Bedingung der Nothwendigkeit ſein, die willkürliche Syntheſis zu poſtuliren, nicht das Bewußtſein ſelbſt und das Grundverhältniß deſſelben.

Auch Kant ſuchte ſich durch ein Poſtulat zu helfen, welches er auf das höchſte Intereſſe der Menſchheit ſtützte. Aber indem er die Gottheit zu einem Poſtulat der praktiſchen Vernunft machte und dieſes Poſtulat als Beweis ausſprach, mußte er erſt heimlich und unbewußt die praktiſche Vernunft ſelbſt als Gott poſtuliren und den kategoriſchen Imperativ als unmittelbaren Ausſpruch deſſelben. Er halbirte alſo die Vernunft in die theoretiſche und praktiſche und mit ihr zugleich die Gottheit — was auf den noch nicht aufgehobnen Dualismus in ſeiner Philoſophie hindeutet — und legte den einen Theil als Jenſeit nach außen, um dadurch eben das Jenſeit zu begründen, von dem Theil in unſerm Bewußtſein aus, den er in der praktiſchen Vernunft poſtulirt hatte. Hegel verfuhr allerdings conſequenter, wenn er die ganze Vernunft überhaupt als Gott in uns poſtulirte und nun alles in der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens beſchloß. In dieſem Sinne konnte Hegel allerdings ſagen: Es giebt keine zwiefache Vernunft, eine menſchliche und eine göttliche.

Warum Kant dieſen Schritt nicht thun konnte, davon liegt theils der Grund in dem noch beſtehenden Dualismus, theils ergiebt ſich, daß er ihn auch wohl nach der Aufhebung deſſelben nicht würde gethan haben, aus der Art, wie er ſeinen moraliſchen Beweis für das Daſein Gottes führt. Indem er den kategoriſchen Imperativ (Pflichtgebot, Sittengeſetz) als ein Nothwendiges, als einen unmittelbaren Ausſpruch der Gottheit in uns poſtulirte, dem unbedingt Folge geleiſtet werden müſſe, dieſer Gehorſam aber, die Tugend, kein befriedigendes Reſultat in dem menſchlichen Daſein, keine befriedigende und abſchließende Vollendung dieſes Daſeins giebt: ſo gründete er auf das Mißverhältniß zwiſchen dieſer Nothwendigkeit und ihrem Reſultat, das Poſtulat „Gott“ als eines Jenſeits und zwar als ein nothwendiges zur Ausgleichung des genannten Mißverhältniſſes. Hegel's Philoſophie hätte ihm, was er eigentlich wollte, zur klaren Anſchauung bringen können. Er würde erkannt haben, daß eben das höchſte Intereſſe der Menſchheit ein Jenſeit erfordert, daß mit der Vernichtung dieſes Jenſeit überhaupt, auch zugleich das Jenſeit unſers Daſeins vernichtet iſt. Er hätte eingeſehen, daß der kategoriſche Imperativ, trotz ſeiner Nothwendigkeit,

an ſich kein Jenſeit als Poſtulat bedingen kann, wenn er nicht ſchon durch dieſes Jenſeit eine höhere Bedeutung und einen Umfang über das Daſein hinaus erhalten hatte, und wenn dieſes Jenſeit nicht bereits anderweitig conſtatirt war. Die Nothwendigkeit des kategoriſchen Imperativs vollzieht ſich ſelbſt in der Menſchheit, dieſe mag ſich ihr unterwerfen oder nicht. Sie vollzieht ſich und zwingt die Menſchheit zum Gehorſam eben durch die Zerſtörung in der Nichtbefolgung. Als kategoriſcher Imperativ ausgeſprochen, iſt ſie ein Ausdruck der menſchlichen Klugheit, dieſen Zerſtörungen zuvor zu kommen. Die Menſchheit überhaupt und im Ganzen muß dem kategoriſchen Imperativ Folge leiſten, ſo oft auch der Einzelne ihn vielleicht ohne eignen Nachtheil verletzen mag. Iſt kein Jenſeit, iſt mit der Totalität des Erſcheinens Alles, auch das Sein beſchloſſen; iſt dieſes rein aufgegangen in der Totalität des Erſcheinens: ſo iſt auch die Nothwendigkeit des kategoriſchen Imperativs kein Grund zu einem höhern Poſtulat, wenn dies nicht ſchon vorausgegangen iſt. Sie iſt ſich ſelbſt genug. Sie iſt das Muß, der Zwang des Univerſums, der den Einzelnen bändigt oder zermalmt, das Fatum, das Leben des Weltgeiſtes im Allgemeinen, der das Beſondre im Allgemeinen zerdrückt. Hegel's Anforderung an den vernünftig denkenden, ſich als Einzeln zu ſetzen als Allgemeines und ſich zu finden im Allgemeinen iſt nur ein andrer Ausdruck und eine andre Seite des Kantiſchen Imperativs, indem es dieſen in ſeine Geſchloſſenheit zurückweiſt, und ein Rath, gute Miene zum böſen Spiel zu machen, der uns aber nichts übrig läßt als dumpfe Reſignation und kalte Verzweifelung, wenn es uns nicht gelingt, uns durch die Ueberſpanntheit der Hegelſchen Philoſophie zu betrügen.

Iſt nun die Begründung des Kantiſchen Poſtulats eine verfehlte, und müſſen wir dennoch, um das Jenſeit zu poſtuliren, die Bedingungen und das Recht dazu in einem Intereſſe ſuchen, das in ſo fern außer unſerm Bewußtſein angenommen wird, als jene Bedingungen nicht unmittelbar durch die Organiſation unſers Bewußtſeins gegeben ſind: ſo ergiebt ſich nothwendig die Frage: wie ſollen wir uns eines ſolchen Intereſſes ſelbſt bewußt werden, wenn das Objekt deſſelben gar nicht in unſerm Bewußtſein iſt, da es ja jenſeits alles Erſcheinens liegt und das Intereſſe für das Objekt

doch nur durch daſſelbe bedingt ſein kann? Das Intereſſe verhält ſich doch nothwendig zu ſeinem Objekt, wie das Negative zum Poſitiven. Wie können wir alſo uns des Intereſſes bewußt werden, oder wie kann das Intereſſe in unſerm Bewußtſein Statt finden, wenn das Objekt deſſelben ganz außer dem Bewußtſein und Erſcheinen liegt? Es kann alſo auch das Intereſſe nicht in unſerm Bewußtſein ſein, bevor das Objekt nicht in das Bewußtſein und alſo in das Erſcheinen eingetreten iſt. Es wird ſelbſt das Intereſſe aus dem Bewußtſein ſchwinden, wenn das Objekt aus dem Bewußtſein und Erſcheinen gänzlich verſchwindet. Daher der oft ganz thieriſche Stumpfſinn mancher wilden Völker. Es kann alſo die Nothwendigkeit, die willkürliche Syntheſis zu poſtuliren, auch nicht urſprünglich bedingt ſein durch ein ſolches Intereſſe.

Geſetzt aber, wir ließen die Möglichkeit eines ſolchen Intereſſes in unſerm Bewußtſein ohne vorheriges Eintreten des Objekts in das Erſcheinen gelten, wer bürgt uns dafür, daß, wenn wir, vermöge der Nothwendigkeit dieſes Intereſſes, die willkürliche Syntheſis ſetzen und durch ſie das außer dem Gebiet des Erſcheinens liegende Objekt poſtuliren, dieſe Realität eine objektive und nicht blos eine ſubjektive, d. h. eine Erdichtung ſei, da das Intereſſe, als ein blos Negatives, durchaus nicht die Bedingungen der völligen Beſtimmtheit des Objekts ſeiner Befriedigung in ſich tragen kann, es alſo dieſes Objekt höchſtens als ein unbeſtimmtes oder geahnetes zu ſetzen vermag? Iſt dies doch ſelbſt in Betreff von Objekten der Fall, die in dem Gebiete des Erſcheinens ſelbſt liegen. Hier kann die Möglichkeit eines ſolchen Intereſſes ihren Stützpunkt finden in dem Zuſammenhange des Erſcheinens, innerhalb welches das Objekt liegt und durch welchen die Realität deſſelben wirklich bedingt iſt. Es wird aber das Objekt, bevor es in den Moment der unmittelbaren Syntheſis, als ein reales, eintritt, ebenfalls nur ein unbeſtimmtes und geahnetes ſein, und eine Beſtimmtheit vor dieſer Syntheſis wird zwar auch vermöge des Zuſammenhanges alles Erſcheinens möglich ſein, aber ſehr verſchieden, je nachdem das Intereſſe dieſe Beſtimmtheit entnehmen kann aus der Realität der Momente der wirklichen Exiſtenz, oder aus dem Gebiete der negativen Unendlichkeit und willkürlichen Syntheſis. Es wird alſo das Intereſſe

als

als ein Negatives dieſe Beſtimmtheit nicht aus ſich ſelbſt entnehmen können.

Wenn aber die Rede iſt von einem Intereſſe, deſſen Objekt jenſeit alles Erſcheinens liegt, wodurch wird die Beſtimmtheit dieſes möglich ſein, wenn keine unmittelbare Syntheſis des Bewußtſeins mit demſelben ſtatt finden ſoll? Innerhalb des Erſcheinens iſt kein Element für die Beſtimmbarkeit deſſelben, weil es außerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens liegt. Ohne Beſtimmtheit kann aber das Intereſſe durchaus nicht befriedigt werden, weil das Objekt, um zu befriedigen, ein poſitives, alſo ein beſtimmtes, ſein muß. Werden die Beſtimmtheiten aus dem Erſcheinen ſelbſt genommen: ſo kann dies nur innerhalb der negativen Unendlichkeit des Bewußtſeins vermöge der willkürlichen Syntheſis geſchehen und giebt dann nur ſubjektive Syntheſis oder Erdichtung. Soll die Beſtimmtheit nun gar nicht aus dem Gebiete des Erſcheinens hervorgehen: ſo wird das geſammte Erſcheinen, eben als die Bedingung des Nichtidentiſchen, auf welches das ſich ſetzende Ich ſich beziehen ſoll, negirt. Nun kann ſich aber das Ich gar nicht ſetzen, wenn es ſich nicht in Beziehung auf ein Nichtidentiſches ſetzt; es muß ſich alſo in Beziehung auf ein Nichtidentiſches außer allem Erſcheinen, d. h. außer aller Nichtidentität ſetzen, alſo auf ein Nichtidentiſches, das zugleich nicht ein Nichtidentiſches iſt. Dieſer Widerſpruch läßt ſich nur dadurch löſen, daß dieſes Nichtidentiſche einmal ein ſolches iſt, ſo fern es für die Beziehung des ſich identiſch ſetzenden Ichs iſt, dann aber wieder, ſo fern es nicht zum Gebiet der Nichtidentität gehört, alſo nichtidentiſch gegen alle Nichtidentität. Ein Nichtidentiſches aber gegen alle Nichtidentität iſt ein Identiſches, und zwar ein Identiſches, das nicht identiſch iſt durch Nichtidentität, wie das ſich ſetzende Ich und wie alles Identiſche innerhalb der Totalität aller Nichtidentität; denn ſonſt würde es ein zur Totalität alles Nichtidentiſchen gehöriges Nichtidentiſches ſein. Das heißt alſo, es ſoll ein abſolut Identiſches ſein.

Wird aber das Ich eines wiſſenden Subjekts ſich in Beziehung auf ein abſolut Identiſches ſetzen können? Da das Ich ſich nur ſetzen kann in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, das abſolut Identiſche aber eben nicht ein ſolches iſt, noch ſein kann, weil es außer

dem Gebiet alles Erſcheinens, alſo der Nichtidentität, liegt: ſo kann ſich auch kein Ich in Beziehung auf daſſelbe ſetzen; es kann auch keine unmittelbare Syntheſis mit demſelben ſtatt finden. Wollen wir aber dennoch die Möglichkeit einer ſolchen Syntheſis, alſo die Möglichkeit geſtatten, daß das Ich ſich in Beziehung auf ein abſolut Identiſches ſetzen könnte, ſo dürfte dies nur dadurch möglich ſein, daß das abſolut Identiſche ſich als das Anregende des identiſchen Setzens des Ichs ſetzt gleich einem Nichtidentiſchen innerhalb der geſammten Nichtidentität.

Dies könnte nur auf zweierlei Art geſchehen, entweder nach der Totalität aller Nichtidentität, oder nach dem Verhältniß des einzelnen Nichtidentiſchen innerhalb derſelben. Nach der Totalität aller Nichtidentität, d. h. ſo fern die Totalität der Nichtidentität ſelbſt durch die abſolute Identität bedingt wäre, würde ſie eben nur Nichtidentiſches innerhalb dieſer Totalität und durch dieſelbe dieſes als Anregendes für das ſich Identiſch-Setzen des Ichs im wiſſenden Subjekt bedingen, ſo fern dieſes innerhalb der Totalität des Nichtidentiſchen und dieſe durch die abſolute Identität bedingt iſt. Dies giebt aber eben nichts weiter, als die unmittelbare Syntheſis im Moment der wirklichen Exiſtenz, die unſer Bewußtſein beſchränkt innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens, aber nicht über dies Gebiet hinausreicht.

Nach dem Verhältniß des einzelnen Nichtidentiſchen aber müßte die abſolute Identität als ſolche, als abſolute, eintreten in die Totalität der Nichtidentität und ſich ſtatt des einzelnen Nichtidentiſchen als Anregendes für das ſich Identiſch-Setzen des Ichs ſetzen und ſo eine Syntheſis zwiſchen dem ſich identiſch ſetzenden Ich und der abſoluten Identität, als ſolcher, geben. Dieſe Syntheſis, ebenfalls dann eine unmittelbare im Momente der wirklichen Exiſtenz, iſt das Wunder, das ſeine Realität in dieſer unmittelbaren Syntheſis bedingt.

Hiermit iſt aber das Gebiet völlig durchmeſſen, in welchem die Bedingungen der Nothwendigkeit eines Poſtulats gegeben ſein könnten, das uns mittelſt der willkürlichen Syntheſis über das Gebiet des Erſcheinens hinausführen ſoll, ſo daß uns für die Möglichkeit der Objektivität einer Erkenntniß, die ſich über das Erſcheinen hinauserſtreckt, nichts übrig bleibt, als das Wunder. Jede Syntheſis zu dieſem Behuf, wie ſie durch das Grundverhältniß des Be-

wußtſeins bedingt ſein muß, wird und muß immer eine willkürliche und ſubjektive bleiben und zuletzt als Erdichtung und Täuſchung erkannt werden. Will die Philoſophie dem Wunder durchaus ſein Recht nicht geſtatten: ſo wird ſie entweder unvermeidlich in dieſes Gebiet der Täuſchung gerathen müſſen, oder ſie wird ſich ſelbſt auf das beſchränken, worauf ſie ihrer Natur nach angewieſen iſt, auf die Selbſterkenntniß des Denkens, auf die Erforſchung und Vollendung des Bewußtſeins aus dem Gründverhältniß deſſelben. Wollte ſie aber die Unmöglichkeit des Wunders behaupten, ſo müßte ſie dieſe Behauptung beweiſen. Denn was ſie in dieſer Hinſicht bis jetzt geleiſtet hat, iſt nur Schein, der ſeinen Stützpunkt eben in der noch nicht gelungenen Vollendung unſers Bewußtſeins hat. Die Philoſophie, nicht eine, wird auch dieſen Schein vernichten.

Es iſt alſo durchaus der Philoſophie das Recht abzuſprechen, welches ſie ſich anmaßt, ein Poſtulat zu ſetzen, das ſich nicht unmittelbar ſelbſt geſetzt hat, dies wird aber dann das eine und wahre ſein. Thut ſie es dennoch, ſo verfährt ſie unphiloſophiſch, d. h. ohne einen feſten zureichenden Grund ihres Verfahrens zu haben. Sie begeht mit der Aufſtellung eines ſolchen Poſtulats den Erſchleichungsfehler (petitio principii) im Großen. Sie ſetzt in dieſem Poſtulat das Syſtem, welches daraus deducirt werden ſoll, ſchon unmittelbar voraus, ſtatt es zu begründen. Freilich liegt in dem Begriff, der als Prinzip aufgeſtellt wird, das ganze Syſtem, das nur durch die Zerlegung auseinandertreten darf; aber der Begriff muß nicht willkürlich aufgeſtellt werden; er muß entweder ſelbſt unmittelbar nothwendig ſein, oder er muß als ſolcher begründet werden; und auch in Betreff der Nothwendigkeit eines Poſtulats darf kein Zweifel ſtatt finden. Nicht der zerlegte Inhalt deſſelben iſt der Beweis für ſeine Wahrheit, wenn das Poſtulat nicht ſelbſt von vorn herein den Stützpunkt der Nothwendigkeit hat. Das Syſtem bildet ſonſt einen Cirkel in ſich; es ſoll das Prinzip durch das Syſtem bewieſen werden und das Syſtem durch das Prinzip. Wer dieſen Cirkel als Beweis und Charakter des Abſoluten geltend machen wollte, der würde dadurch nur Zeugniß geben, wie wenig er das Weſen des Denkens erforſcht hat. Durch jenen Cirkel beurkundet ein Syſtem eben, daß es in das Gebiet der negativen Unendlichkeit des Bewußtſeins, der

dem Gebiet alles Erſcheinens, alſo der Nichtidentität, liegt: ſo kann ſich auch kein Ich in Beziehung auf daſſelbe ſetzen; es kann auch keine unmittelbare Syntheſis mit demſelben ſtatt finden. Wollen wir aber dennoch die Möglichkeit einer ſolchen Syntheſis, alſo die Möglichkeit geſtatten, daß das Ich ſich in Beziehung auf ein abſolut Identiſches ſetzen könnte, ſo dürfte dies nur dadurch möglich ſein, daß das abſolut Identiſche ſich als das Anregende des identiſchen Setzens des Ichs ſetzt gleich einem Nichtidentiſchen innerhalb der geſammten Nichtidentität.

Dies könnte nur auf zweierlei Art geſchehen, entweder nach der Totalität aller Nichtidentität, oder nach dem Verhältniß des einzelnen Nichtidentiſchen innerhalb derſelben. Nach der Totalität aller Nichtidentität, d. h. ſo fern die Totalität der Nichtidentität ſelbſt durch die abſolute Identität bedingt wäre, würde ſie eben nur Nichtidentiſches innerhalb dieſer Totalität und durch dieſelbe dieſes als Anregendes für das ſich Identiſch-Setzen des Ichs im wiſſenden Subjekt bedingen, ſo fern dieſes innerhalb der Totalität des Nichtidentiſchen und dieſe durch die abſolute Identität bedingt iſt. Dies giebt aber eben nichts weiter, als die unmittelbare Syntheſis im Moment der wirklichen Exiſtenz, die unſer Bewußtſein beſchränkt innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens, aber nicht über dies Gebiet hinausreicht.

Nach dem Verhältniß des einzelnen Nichtidentiſchen aber müßte die abſolute Identität als ſolche, als abſolute, eintreten in die Totalität der Nichtidentität und ſich *ſtatt* des einzelnen Nichtidentiſchen als Anregendes für das ſich Identiſch-Setzen des Ichs ſetzen und ſo eine Syntheſis zwiſchen dem ſich identiſch ſetzenden Ich und der abſoluten Identität, als ſolcher, geben. *Dieſe Syntheſis*, ebenfalls dann eine unmittelbare im Momente der wirklichen Exiſtenz, *iſt das Wunder*, das ſeine Realität in dieſer unmittelbaren Syntheſis bedingt.

Hiermit iſt aber das Gebiet völlig durchmeſſen, in welchem die Bedingungen der Nothwendigkeit eines Poſtulats gegeben ſein könnten, das uns mittelſt der willkürlichen Syntheſis über das Gebiet des Erſcheinens hinausführen ſoll, ſo daß uns für die Möglichkeit der Objektivität einer Erkenntniß, die ſich über das Erſcheinen hinauserſtreckt, nichts übrig bleibt, als das Wunder. Jede Syntheſis zu dieſem Behuf, wie ſie durch das Grundverhältniß des Be-

wußtſeins bedingt ſein muß, wird und muß immer eine willkürliche und ſubjektive bleiben und zuletzt als Erdichtung und Täuſchung erkannt werden. Will die Philoſophie dem Wunder durchaus ſein Recht nicht geſtatten: ſo wird ſie entweder unvermeidlich in dieſes Gebiet der Täuſchung gerathen müſſen, oder ſie wird ſich ſelbſt auf das beſchränken, worauf ſie ihrer Natur nach angewieſen iſt, auf die Selbſterkenntniß des Denkens, auf die Erforſchung und Vollendung des Bewußtſeins aus dem Gründverhältniß deſſelben. Wollte ſie aber die Unmöglichkeit des Wunders behaupten, ſo müßte ſie dieſe Behauptung beweiſen. Denn was ſie in dieſer Hinſicht bis jetzt geleiſtet hat, iſt nur Schein, der ſeinen Stützpunkt eben in der noch nicht gelungenen Vollendung unſers Bewußtſeins hat. Die Philoſophie, nicht eine, wird auch dieſen Schein vernichten.

Es iſt alſo durchaus der Philoſophie das Recht abzuſprechen, welches ſie ſich anmaßt, ein Poſtulat zu ſetzen, das ſich nicht unmittelbar ſelbſt geſetzt hat, dies wird aber dann das eine und wahre ſein. Thut ſie es dennoch, ſo verfährt ſie unphiloſophiſch, d. h. ohne einen feſten zureichenden Grund ihres Verfahrens zu haben. Sie begeht mit der Aufſtellung eines ſolchen Poſtulats den Erſchleichungsfehler (petitio principii) im Großen. Sie ſetzt in dieſem Poſtulat das Syſtem, welches daraus deducirt werden ſoll, ſchon unmittelbar voraus, ſtatt es zu begründen. Freilich liegt in dem Begriff, der als Prinzip aufgeſtellt wird, das ganze Syſtem, das nur durch die Zerlegung auseinandertreten darf; aber der Begriff muß nicht willkürlich aufgeſtellt werden; er muß entweder ſelbſt unmittelbar nothwendig ſein, oder er muß als ſolcher begründet werden; und auch in Betreff der Nothwendigkeit eines Poſtulats darf kein Zweifel ſtatt finden. Nicht der zerlegte Inhalt deſſelben iſt der Beweis für ſeine Wahrheit, wenn das Poſtulat nicht ſelbſt von vorn herein den Stützpunkt der Nothwendigkeit hat. Das Syſtem bildet ſonſt einen Cirkel in ſich; es ſoll das Prinzip durch das Syſtem bewieſen werden und das Syſtem durch das Prinzip. Wer dieſen Cirkel als Beweis und Charakter des Abſoluten geltend machen wollte, der würde dadurch nur Zeugniß geben, wie wenig er das Weſen des Denkens erforſcht hat. Durch jenen Cirkel beurkundet ein Syſtem eben, daß es in das Gebiet der negativen Unendlichkeit des Bewußtſeins, der

Erdichtung, gehört und ſich auf eine willkürliche Syntheſis ſtützt. Wir wiſſen aber, daß innerhalb einer Entwickelung aus willkürlicher Syntheſis die ſtrengſte Anwendung der Geſetze des Denkens möglich iſt, daß aber das Ganze dann nur ſubjektiv ohne objektive Realität geſetzt iſt, alſo in ſich zuſammenfällt, ſobald die Syntheſis, die demſelben zum Grunde liegt, als willkürlich und ſubjektiv erkannt wird.

Wir ſtellten oben die Frage hin, ob nicht vielleicht das ganze Hegelſche Syſtem ein ſolches willkürliches Poſtulat ſei, und wir müſſen nun beſonders noch auf die Beantwortung dieſer Frage eingehen, da wir unlängſt behauptet haben, es ſei für die Philoſophie, wenn ſie dem Wunder nicht ſein Recht zugeſtehen wolle, die unvermeidliche Gefahr vorhanden, durch ein willkürliches Poſtulat in das Gebiet der Erdichtung und der Täuſchung zu gerathen. Freilich wird uns die Hegelſche Schule hier ſogleich die Einwendung machen, daß ja Hegel gar nicht über das Gebiet des Bewußtſeins und Erſcheinens hinausgehen wolle und hinausgehe, daß er vielmehr das Jenſeit negire, daß alſo eigentlich auch bei ihm nichts zu poſtuliren ſei und poſtulirt werde, da die Philoſophie eben nur ſich ſelbſt explicire, und Gott, wenn ſie ſich ſelbſt explicire; daß ſie alſo nicht Gott als ein Jenſeit poſtuliren dürfe, ſondern daß er unmittelbar in dem Denken gegeben ſei; daß die Vernunft ſelbſt die Offenbarung Gottes ſei, alſo ein Nothwendiges, ein Poſtulat, das ſich unmittelbar ſelbſt geſetzt habe.

Wohl haben wir es hier mit dem Schein der Hegelſchen Philoſophie zu thun, hinter welchem ſich die Willkür ſeines Poſtulats verbirgt. Indem er das Jenſeit verwirft, legt er das, was, ſo lange die Menſchheit gedacht hat, Objekt des Denkens war, unmittelbar in das Subjekt, macht ſo das Subjekt ſelbſt zu dieſem Objekt, und indem er ſo dieſes Objekt dem vergeblichen Streben des Denkens nach einem Jenſeit entzieht, gewinnt er den Schein für ſich, weil ja das wiſſende Subjekt ſich ſelbſt als Objekt ſetzt, das Denken ſich ſelbſt denkt. Wenn alſo dieſes Denken ſelbſt das Jenſeit, Gott, iſt, Gott ſich in dem wiſſenden Subjekt ſelbſt als Objekt ſetzt, ſo erkennt und offenbart Gott ſich ſelbſt. Er bedachte aber nicht, daß, wenn er ſo das Jenſeit als Objekt des vergeblichen Strebens des Denkens und dieſes Streben ſelbſt ſchlechthin aufgiebt, dieſes Streben doch

nicht aufgehoben und vernichtet iſt; daß durch ſein Verfahren die volle Befriedigung, die Vollendung unſers Bewußtſeins gegeben ſein müßte, welches aber nicht der Fall iſt; daß vielmehr unſer Bewußtſein in jenem Streben nach dem Jenſeit einen negativen Pol darſtellt, der keineswegs dadurch befriedigend geſchloſſen wird, wenn man ſagt: du haſt ja den poſitiven Pol auf der andern Seite des Magnets. Hegel dachte nicht an das wahre Grundverhältniß des Bewußtſeins, daß das wiſſende Subjekt, wenn es ſich als Objekt ſetzt, ſich nur als ſolches ſetzen kann in Beziehung auf ein Nichtidentiſches; daß es ſich ohne dieſe Beziehung und ohne ein Nichtidentiſches gar nicht ſetzen kann; daß es alſo, wenn es ſich ohne dieſe Beziehung und ohne ein Nichtidentiſches ſetzt, ſich nicht objektiv, ſondern nur ſubjektiv als Form, als Leeres, ſetzt; daß eben wieder in dieſer Nothwendigkeit die Syntheſis mit dem Nichts und das vergebliche Streben nach dem Jenſeit gegeben iſt; daß alſo Hegel, wenn er das Jenſeit in das Subjekt des Denkens ſelbſt legte, nothwendig die Objektivität des Setzens des Ichs ohne Beziehung auf ein Nichtidentiſches poſtuliren mußte. Von einer ſolchen Objektivität, als einem Poſtulat, iſt aber unter dem Namen der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens in der Hegelſchen Philoſophie wirklich die Rede, und es mußte allerdings davon die Rede ſein. Wir wollen deshalb jetzt dieſe Objektivität des reinen allgemeinen Denkens einer beſondern Unterſuchung unterwerfen, um darzuthun, daß, wenn ſie wirklich poſtulirt wird, dies eine ganz vergebliche Täuſchung iſt, weil damit zugleich die Vernichtung alles Bewußtſeins poſtulirt wird; weil das reine allgemeine Denken nur ſich ſelbſt und das Bewußtſein überhaupt durch ſeine Objektivität vernichten würde.

Drittes Kapitel.

Kritiſche Beleuchtung der Objektivität des reinen Denkens. Hegel's Standpunkt im Geſammtbewußtſein.

Wir wollen jetzt die Objektivität des reinen allgemeinen Denkens wieder ſo an ſich zu faſſen ſuchen und ſie ſo betrachten, als ob wir bisher noch nichts Entſcheidendes gegen dieſelbe geſagt hätten. Wir wollen uns ganz auf den Standpunkt Hegel's ſelbſt ſtellen und

wir werden dadurch hoffentlich wieder eine Seite gewinnen, die, indem wir von derſelben aus in das Syſtem hineingehen und durch die ſtrengſte Conſequenz doch immer wieder auf denſelben Grundirrthum der Philoſophie treffen, uns gegen jeden Vorwurf der Gegner ſichern muß, der die Reinheit unſrer Abſicht und die Klarheit unſers Bewußtſeins verdächtig machen könnte. Wir rufen uns zuerſt folgende Fragen, die durch unſre Unterſuchung eigentlich erledigt werden müſſen, wieder in's Gedächtniß zurück:

1) Iſt das in Rede ſtehende Poſtulat nicht vielleicht eine blos willkürliche Annahme, die freilich in unſrer Zeit ohne Schwierigkeit hingeſtellt werden kann, wodurch ſich aber das Hegelſche Syſtem als ein durch Erſchleichung geſetzter Cirkel ergeben würde?
2) Iſt das Poſtulat an ſich abſolut nothwendig und bedarf es deshalb für ſeine Anerkennung keiner Begründung?
3) Wenn es der Begründung bedarf, iſt dieſe in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gegeben und iſt es ſelbſt aus dieſem abgeleitet, und wenn nicht, worauf ſtützt Hegel daſſelbe, und wie iſt er auf die Annahme deſſelben gekommen?

Die Erledigung dieſer drei Fragen wird ſich natürlicher von No. 3. nach No. 1. zurück bewegen.

Ehe wir uns darauf einlaſſen, die Annahme der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens entweder zuzugeben oder als unſtatthaft zurückzuweiſen, wollen wir, als ob das bisher Geſagte noch nicht genügend wäre, zuerſt unterſuchen, was wir unter dem Begriff des reinen allgemeinen Denkens uns ſelbſt zu denken haben, und ob dieſer Begriff ſich auf etwas zurückführen laſſe, was als ein Gedanke Aller geltend gemacht werden kann, auf eine Bedeutung deſſelben, nicht ſo fern der Begriff blos im Hegelſchen Syſtem gedacht iſt und für daſſelbe, ſondern ſo fern er eine Bedeutung in dem Bewußtſein aller Denkenden überhaupt hat; ob beide Bedeutungen verſchieden oder gleich ſind, und wie ſie ſich zu einander verhalten. Denn ohne die letztere Bedeutung könnte die Hegelſche, wenn es eine beſondre wäre, gar nicht verſtanden werden; wäre es aber dieſelbe, ſo müßte ſie eben durch jene als dieſelbe erkannt werden. Dies iſt um ſo unerläßlicher, da es hier nicht darauf ankommt, was und wie Hegel

gedacht habe, gleich viel, ob mit Recht oder Unrecht, ſondern da es die Wahrheit an ſich gilt.

Wir fragen alſo zunächſt: was iſt das allgemeine Denken? Der Begriff ſpricht ein Zwiefaches aus:

1) ein Denken, das Allen gemein iſt, das Denken Aller;
2) das Denken des Allgemeinen.

Das Erſte wäre nichts andres, als eben das Denken aktiv und ſubjektiv, und ſo fern dieſes eben die Thätigkeit aller Denkenden, aller Derer iſt, welche die Fähigkeit oder das Vermögen haben zu denken, würde die Allgemeinheit deſſelben bedingt ſein durch das allen Denkenden gemeinſame Vermögen zu denken.

Das Zweite, das Denken des Allgemeinen, wo alſo das Allgemeine das Gedachte ſein muß, kann doch wohl nichts andres ſein, als das Denken des Begriffs, denn ich kenne wenigſtens kein andres als allgemein Gedachtes, als den Begriff; giebt es aber wohl ein andres Denken, als das Denken des Begriffs? Das Urtheilen und Schließen iſt ſelbſt nur ein Denken des Begriffs auf höhern Stufen der Allgemeinheit.

Was iſt aber das reine allgemeine Denken? Wir fragen ſomit: was iſt das reine Denken? Das reine Denken kann nur das Denken an ſich ſein, die Thätigkeit der Geſetze des Denkens oder des ſich ſetzenden Ichs, ſo fern dieſe nur bedingt iſt durch die Geſetze, unter denen das Ich thätig ſein oder ſich ſetzen kann; alſo das Denken abſtrahirt von der Sinnlichkeit, von dem Behaftetſein mit der Sinnlichkeit und den Sinneneindrücken, und das reine allgemeine Denken würde alſo dieſes Denken an ſich ſein, ſo fern es doch wieder das Denken Aller iſt, oder ſo fern Alle die Anlage und die Fähigkeit dazu von Natur haben.

Hier tritt uns aber ſogleich die Unmöglichkeit der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens entgegen. Das erſte in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gegründete Geſetz iſt, daß wir gar nicht denken können ohne Sinneneindrücke, d. h. daß unſer Ich ſich gar nicht ſetzen kann ohne Beziehung auf ein Nichtidentiſches, welches wir als ein Aeußeres nothwendig ſetzen müſſen, alſo als ein durch unſer Ich und ſein Setzen nicht zuerſt bedingtes und gegebnes, das wir alſo nicht in unſrer Gewalt haben; daß, wenn es auch

ſcheint, als ſetze unſer Ich ſich ohne dieſe Beziehung, ſich dieſes Setzen doch immer auf urſprünglich nothwendiges Beziehen, unmittelbar auf ein Aeußeres, reduciren läßt; daß, wenn wir dieſes ſcheinbare Setzen des Ichs ohne Beziehung auf ein Nichtidentiſches auch auf's Höchſte treiben, unſer Ich ſich doch immer in Beziehung auf ein Aeußeres ſetzen muß, welches aber dann nur Reſultat der nothwendigen Beziehung des ganzen Setzens unſers Ichs (in allen Momenten unſers Daſeins) auf Nichtidentität überhaupt und alſo ein Gegenſatz gegen die Beziehung auf einzelnes Nichtidentiſches iſt, der aber auch durchaus nichts Beſtimmtes enthält, alſo an ſich (objektiv) ein Leeres, ein Nichts, iſt, und nur ſubjektiv durch die Nothwendigkeit des Beziehens auf ein Aeußeres, als ein Sein überhaupt, geſetzt wird. Dadurch bekundet ſich aber eben, daß dieſe Nothwendigkeit und die Nothwendigkeit der Geſetze des Denkens mit derſelben, weil ſie durch dieſelbe iſt, innerhalb des Setzens des Ichs im Moment der wirklichen Exiſtenz fällt; daß mit der Aufhebung des Moments der wirklichen Exiſtenz auch das ganze Setzen des Ichs, die nothwendige Beziehung auf Nichtidentität und die Geſetze des Denkens ſelbſt aufgehoben werden; daß alſo das ganze Setzen des Ichs bedingt ſein muß durch Aeußeres (durch die geſammte Nichtidentität), wodurch eben die Nothwendigkeit der Beziehung auf ein Nichtidentiſches gegeben iſt; daß alſo die Nothwendigkeit des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins und des Grundgeſetzes deſſelben, die erſte und urſprünglichſte, deren wir uns bewußt werden können, und daß dieſe Nothwendigkeit eben die Baſis aller Objektivität iſt.

So gewiß dieſes iſt, ſo gewiß kann das reine allgemeine Denken, oder was man ſo nennen will, nur ſubjektiv ſein innerhalb der Objektivität des Moments der wirklichen Exiſtenz und alle Realität kann nur durch dieſe, alſo durch die unmittelbare Syntheſis unſers Bewußtſeins gegeben ſein, eine Nothwendigkeit, die eben ſo gewiß iſt, wie das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins ſelbſt.

Ich könnte mich mit dieſem Beweiſe gegen die Objektivität des reinen allgemeinen Denkens begnügen, ohne daß ich den Vorwurf befürchten dürfte, Hegel's Poſtulat einem fremden Maßſtab unterworfen zu haben, da das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins kein ſubjektiver Maßſtab von meiner Seite, ſondern vermöge ſeiner ſub-

jektiven Identität in Allen ein wirklich allgemeiner in dem Bewußtsein eines Jeden iſt, alſo auch für die Hegelſche Philoſophie kein fremder Maßſtab ſein kann. Ich könnte alſo auch die nothwendigen Folgen des von mir eben Erwieſenen, wie ſie durch meine frühere Erörterung des Bewußtſeins gegeben ſind, geltend machen und das Hegelſche Poſtulat für keineswegs begründet, noch weniger aber für abſolut nothwendig an ſich, ſondern für eine blos willkürliche Annahme und petitio principii erklären.

Um aber der Hegelſchen Philoſophie vollkommne Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen und, das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins ganz bei Seite laſſend, nur einen ihm eignen Maßſtab für den Werth und die Begründung ſeines Poſtulats zu ſuchen, will ich die Frage zu beantworten trachten: wie Hegel wohl zu ſeinem Poſtulat gekommen ſei? Wir wollen alſo die Motive aufſuchen, welche ſeine Annahme bedingten oder ihn wenigſtens zu derſelben hinleiteten. Iſt mein Standpunkt der richtige, gelingt es mir, die Unterſuchung ſtreng conſequent durchzuführen, ſo muß ſie die Stelle eines apagogiſchen Beweiſes vertreten.

Gewiß iſt es, daß Hegel nicht von dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins ausging. Er konnte nicht davon ausgehen, weil er den ſubjektiven Standpunkt des Philoſophirens entſchieden verwarf. Wo nahm er alſo ſeinen Standpunkt? Vielleicht kann uns ſein Poſtulat ſelbſt zur Beantwortung dieſer Frage leiten. Er behauptet die Objektivität des reinen allgemeinen Denkens. Das allgemeine Denken iſt, wie wir geſehen haben, das Denken Aller. Auf dieſem „Denken Aller“ oder allgemeinen Denken liegt in ſeinem ganzen Syſtem ein beſondrer Nachdruck. Er nahm dieſes Denken Aller aber nicht als einen Aggregatzuſtand, ſondern ſeiner Einheit nach als ein Identiſches. Dieſes Denken Aller ſeiner Einheit oder Identität nach wollen wir lieber durch den Ausdruck „Geſammtbewußtſein der Menſchheit“ bezeichnen. Hegel nahm alſo ſeinen Standpunkt in dem Geſammtbewußtſein. In dieſem Geſammtbewußtſein fand er Identiſch-Gedachtes, und zwar Identiſch-Gedachtes ſeit undenklichen Zeiten, ferner Identiſch-Gedachtes, das zwar Alle denken, aber doch nicht Alle urſprünglich jeder gleichſam aus ſich ſelbſt, was alſo nicht jeder Einzelne unmittelbar nothwendig denkt. Dieſer Wi-

derſpruch konnte nur auf zweierlei Art gelöſt werden, entweder durch die Möglichkeit, daß der identiſche Gedanke von außen in das Geſammtbewußtſein eingetreten ſei und ſich jedem Einzelnen mitgetheilt habe, oder durch die Annahme eines beſondern Denkens, welches von dem gewöhnlichen Denken Aller verſchieden iſt. Der erſte Fall wäre aber das Wunder, und dieſes iſt durch die Philoſophie verpönt; es bleibt alſo nur die Annahme eines beſondern Denkens, das von dem gewöhnlichen Denken verſchieden iſt, das in beſondrer überwiegender Stärke vorhanden ſein, oder beſonders präparirt und geübt werden muß, wenn es zu dem Identiſch-Gedachten gelangen ſoll; das alſo nicht das unmittelbar durch die Sinneneindrücke bedingte gewöhnliche Denken ſein kann, zumal da dieſes Identiſch-Gedachte Gegenſtände umfaßt, die außer dem Gebiete der Sinneneindrücke liegen, alſo nicht durch dieſe gegeben ſein können. Dies muß Hegel nothwendig zugeben, ſo entſchieden er auch das Jenſeit verwirft, und der Supernaturalismus kann ſich hier der Bemerkung nicht enthalten, daß auch er kein andres Jenſeit kenne, als das, was außer dem Gebiet der Sinneneindrücke liegt, daß alſo Hegeln jenes Jenſeit als ein beſondres Geſpenſt müſſe erſchienen ſein, gegen welches er zu Felde zieht. —

Doch nun weiter! Es muß alſo ein Denken ſtattgefunden haben, das von dieſen Sinneneindrücken frei war, oder vielmehr es muß ein Denken geben, das von dieſen Sinneneindrücken frei werden kann. In dieſem Freiwerden tritt uns aber ſogleich wieder der Grundirrthum Hegel's entgegen, wie er durch die Nichtbeachtung des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins bedingt iſt.

Dieſes Denken, das von den Sinneneindrücken oder von der Sinnlichkeit frei werden kann, wäre alſo das reine Denken. Dazu kommt noch, daß Hegel in dem Geſammtbewußtſein außer dem Identiſch-Gedachten auch noch Nichtidentiſch-Gedachtes fand. Er ſchloß alſo, daß dieſes nichtidentiſche Denken bedingt ſei durch die Sinneneindrücke, weil die Sinneneindrücke eben nichtidentiſch d. h. verſchieden ſind, alſo auch, wenn ſie das Denken bedingen, ein nichtidentiſch Gedachtes bedingen müſſen; daß man alſo nur zum identiſchen oder reinen Denken, deſſen Reſultat das Identiſch-Gedachte ſei, gelangen könne, je mehr man ſein Denken frei mache von dem Bedingtſein

durch die Sinneneindrücke und ſo zum reinen Denken gelange, oder zum ſpeculativen Denken.

Dieſes reine Denken ſei das wahre Denken, das zwar, als das Denken Aller, auch Denken eines jeden Einzelnen ſei, ſo fern in einem Jeden die Fähigkeit und Anlage dazu iſt; das aber nur dadurch zum reinen Denken werde, daß es ſich frei macht von dem nichtidentiſchen Denken oder von der Bedingtheit durch die Sinneneindrücke; das ſich deshalb auch nicht gleichmäßig in Allen und zu aller Zeit entwickele, ſondern ſtufenweiſe mit dem Freiwerden von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit; daß es dann aber auch zu dem identiſchen Denken und zum Denken des Identiſch-Gedachten und endlich des rein Identiſch-Gedachten gelange. Da nun auf der einen Seite das reine Denken als das eigentlich wahre Denken anerkannt wurde, auf der andern aber in dem Geſammtbewußtſein wirklich ſeit undenklichen Zeiten ein Identiſch-Gedachtes vorhanden iſt, das alſo Reſultat des reinen Denkens ſein und das um ſo mehr als ein Wahres hervortreten muß, je mehr es als ein rein Identiſch-Gedachtes hervortritt: ſo muß alſo auch das reine Denken und das rein Identiſch-Gedachte ein reales ſein, und da ferner das mit der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit behaftete Denken Nichtidentiſch-Gedachtes und nur die Realität des Nichtidentiſchen giebt, dieſe Bedingtheit und Realität aber das iſt, wodurch das reine Denken, als das wahre, verdunkelt und gehemmt wird, von welchem es frei werden muß, um eben das reine wahre Denken zu werden: ſo iſt dieſes durch Sinnlichkeit bedingte Denken und deſſen Realität nicht das wahre Denken und nicht die wahre Realität. Es iſt die niedrigſte Form der Realität, die unmittelbare Dieſigkeit (Haecceïtas); dagegen die Realität des reinen Denkens und des rein Identiſch-Gedachten nicht nur die höhere, ſondern auch die einzig wahre iſt.

Da nun dieſe Realität nicht bedingt ſein kann durch die Dieſigkeit, welche bedingt iſt durch die Sinnlichkeit, ſondern da ſie nur erkannt wird, wenn das Denken von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit oder Dieſigkeit ſich frei macht: ſo kann ſie nicht blos ſubjektiv ſein, denn dann wäre ſie eben durch die Dieſigkeit bedingt; ſondern ſie muß objektiv ſein, beſonders da noch überdies das rein Identiſch-Gedachte in dem Geſammtbewußtſein wirklich, aber doch kein

Reſultat des durch die Sinnlichkeit bedingten Denkens, ſondern des reinen Denkens iſt. Es iſt alſo dieſe höhere Realität objektiv, und ſie bedingt die Nothwendigkeit der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens. Das Poſtulat, welches dieſe Objektivität des reinen allgemeinen Denkens verlangt, iſt alſo ein nothwendiges und die Philoſophie dazu berechtigt.

Ehe wir uns auf die ſtrengere Zergliederung und Prüfung dieſer Schlußreihen einlaſſen, wollen wir der Entwickelung des Syſtems noch etwas weiter folgen, da es Pflicht iſt, Zeugniß abzulegen davon, daß die Darlegung der Hegelſchen Motive die wahre ſei, man aber ſeinen kritiſchen Standpunkt und die Berechtigung dazu, ſich über ein Syſtem zu ſtellen, nicht entſchiedner bewähren kann, als wenn man im Stande iſt, es aus ſeinen Elementen nachzuconſtruiren.

Das höchſte rein Identiſch-Gedachte iſt das Gottesbewußtſein, oder Gott, als das abſolut Geiſtige. Denn durch das von der Sinnlichkeit bedingte Denken kann es nicht gegeben ſein, da es gar kein ſinnlicher Gegenſtand, kein unmittelbar dieſiges Erſcheinen iſt. Da aber Gott ein wirklich Identiſch-Gedachtes in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit iſt, und noch überdies ein ſolches, das ſich zum rein Identiſch-Gedachten entwickelt hat offenbar durch das Freiwerden des Denkens von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit: ſo muß er ein Reſultat des reinen Denkens ſein und ſeine Realität ſich gründen auf die objektive Realität des reinen Denkens. Gott alſo, als das höchſte rein Identiſch-Gedachte, iſt das eigentliche Ergebniß des reinen Denkens in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit, und da das durch die Sinnlichkeit bedingte Denken in der Form der Dieſigkeit kein ſolches Reſultat geben kann, weil es nicht Identiſch-, ſondern nur Nichtidentiſch-Gedachtes geben kann: ſo iſt das Reſultat dieſes Denkens in der Form der Dieſigkeit, eben weil es nur Nichtidentiſch- und kein Identiſch-Gedachtes geben kann, auch das niedre irdiſche, das unwahre, das keine Realität hat. Das Nichtidentiſch-Gedachte iſt kein Sein, weil es kein Identiſches iſt; dagegen iſt das rein Identiſch-Gedachte, als ſolches, das Sein, und das reine Denken das wahre, das Göttliche. Es iſt das identiſche Denken der Menſchheit, und weil es eigentlich das Denken Aller iſt: ſo

iſt es das Allgemeine, das Allgemein-Menſchliche, weil es nur im Menſchen iſt, weil nur der Menſch die Anlage und Fähigkeit dazu hat. Es iſt das Allgemein-Menſchliche eben das Göttliche. Das reine Denken ſelbſt iſt Gott, und ſo fern es das rein Identiſch-Gedachte giebt, iſt es Offenbarung Gottes. Gott, als das reine Denken, erkennt durch das reine Denken in dem Geſammtbewußtſein ſich ſelbſt.

Dieſes reine Denken, ſofern es als das allein wahre und identiſche mit ſeiner höhern Realität entgegengeſetzt wird der Unmittelbarkeit und Realität des durch die Sinnlichkeit bedingten Denkens in der Form der Dieſigkeit, conſtituirt den Begriff der Hegelſchen Idee. Das Sein des reinen Denkens, als das höchſte Reale, alſo Gott, das Geiſtige, das Leben des Geiſtigen in der Menſchheit, iſt die Idee. Wenn unſer Denken alſo frei von der ſinnlichen Bedingtheit und zum reinen Denken wird: ſo dringen wir hindurch zum Geiſtigen und zum Geiſt und gelangen zur Offenbarung des Abſoluten, zur Offenbarung Gottes.

Betrachten wir aber die Hegelſche Idee, das Gottesbewußtſein, genauer: ſo finden wir, daß es eigentlich nichts weiter iſt, als eine Thatſache in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit. Hegel, der, wie wir wiſſen, weil er nicht von dem ſubjektiven Standpunkte ausging, nur in dem Geſammtbewußtſein fußen konnte, fand in dieſem das Gottesbewußtſein vor und nahm es als eine unmittelbar empiriſche Thatſache des Bewußtſeins überhaupt. Es ſpricht dies nicht nur ſein ganzes Syſtem aus, ſondern es tritt auch entſchieden in einzelnen beſtimmten Aeußerungen hervor, z. B.: „Was Gott iſt, iſt für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im ſubjektiven Bewußtſein vorhanden iſt,“ *) oder: „Im unmittelbaren Wiſſen iſt dieſer Zuſammenhang ganz einfach, alle Weiſen des Verhältniſſes ſind vertilgt. Zunächſt wollen wir ſelbſt auf empiriſche Weiſe auffaſſen, d. h. uns auf denſelben Standpunkt ſtellen, auf dem das unmittelbare Wiſſen ſteht (?!). Dieſes iſt im Allgemeinen, was wir das empiriſche Wiſſen nennen: ich weiß es eben, das iſt Thatſache des Bewußtſeins, ich finde in mir die Vor-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 48.

stellung Gott und daß er ist." *) Hegel unterscheidet sich eben dadurch von Fichte, daß dieser das Ich auf dem subjektiven Standpunkte, aber einseitig, als erste unmittelbare Thatsache des Bewußtseins nahm, Hegel aber das Gottesbewußtsein als unmittelbar objektive Thatsache. Fichte gerieth vermöge seiner einseitigen Subjektivität in den Idealismus; Hegel, vermöge der einseitigen Objektivität, da er nun das Gottesbewußtsein, als rein Identisch-Gedachtes, mit dem identischen Denken zusammenfassen mußte, in den Pantheismus. Die wahre erste Thatsache des Bewußtseins und der wahre Anfang des Philosophirens ist weder das erste Subjekt, noch das letzte Objekt; sondern das Verhältniß zwischen Subjekt und Objekt überhaupt, das Grundgesetz des Wissens und das Grundverhältniß des Bewußtseins, wie ich es oben nachgewiesen habe, durch welches allein das wahre und richtige Verhältniß der Subjektivität und Objektivität erkannt und die wahre Aufhebung des Dualismus vollzogen werden kann.

Wenn Hegel das Gottesbewußtsein als eine unmittelbare empirische Thatsache überhaupt annahm, so implicirte dies zugleich einen zwiefachen logischen Mißgriff, den aber der Standpunkt seines Systems verdeckte.

Er sagt: „Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes" — schiebt aber statt dieses Bekannten den Gott seines Systems unter, welcher in dem Gottesbewußtsein als Thatsache gar nicht gegeben ist. Diese Thatsache weiß nichts von dem Hegelschen Gott; sie giebt uns den Gott, dessen Ebenbild der Mensch ist, das ewige Geistsein im Gegensatz gegen das Geistwerden; das höchste Bewußtsein, das nicht, wie das menschliche bedingt ist durch das Bewußtlose; die Freiheit, das lebendige Bewußtsein, durch welches Alles bedingt ist, das aber selbst durch nichts bedingt ist, welches lebt und ist, wenn auch die ganze Welt nicht ist; mit einem Wort, die reine Identität, welche nicht ist durch Nichtidentät.

Es prüfe sich doch ein jeder in seiner tiefsten Brust, ob er nicht diesen Gott eigentlich in seinem Gottesbewußtsein finden und ob sich nicht sein ganzes inneres Leben gegen ein System sträuben wird,

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 89. u. 90.

das ihm einen andern Gott, als dieſen unterſchieben will, wenn dieſes Syſtem ihn nicht etwa zu blenden und zu täuſchen vermag. Dieſer Gott iſt aber nicht etwa in unſerm Bewußtſein ſeit neuerer Zeit, ſeit der Herrſchaft deſſen, was man Monotheismus nennt; er iſt und war in dem Gottesbewußtſein ſelbſt heidniſcher Völker. Auch der Wilde betet in der Sonne nur dieſen Gott an, denn er betet ſie an als ein bewußtes Weſen, als ein Weſen, das ihn hört, das ſeine Wünſche vernimmt und im Stande iſt, ſie auf wunderbare und übernatürliche Weiſe zu befriedigen; denn glaubte er, daß dieſelben nur auf natürlichen Wegen befriedigt werden könnten, er würde nicht beten. Was in aller Religion der Völker wirklich Religion war und iſt, was darin Andacht iſt und ſich durch Gebet ausſpricht, gründet ſich urſprünglich auf dieſes durch Sinnlichkeit und verirrtes Denken *) verdunkelte und entſtellte Bewußtſein. Dieſer Gott blieb trotz aller Verirrungen des Denkens und der Sinnlichkeit tief im Hintergrunde der Seele, nur das reine Denken droht ihn daraus zu vertreiben. Dies iſt der Gott, an dem die Völker eigentlich zu allen Zeiten halten wollten, über deſſen Erhaltung ſie wachten, für den ſie mit der Beſchuldigung des Atheismus gegen jeden kämpften, der ihnen einen Hegelſchen unterſchieben wollte. Er iſt es, um deswillen die Athener den Diagoras von Melos aus Athen vertrieben und den der weiſe Simonides geſucht hatte, als er dem Hiero ſagte: Je länger ich über dieſen Gegenſtand nachdenke, deſto dunkler wird er mir. Von dem Hegelſchen Gott hätte ja Simonides dies nicht ſagen können, denn der würde ſich ihm ja wohl in dem reinen Denken offenbart haben, da er ja, wie Hegel ſelbſt ſagt, ſich nicht neidiſch verbirgt.

Eine ſolche Vertauſchung des Begriffs war aber gleich urſprünglich durch den Standpunkt der Hegelſchen Philoſophie gege-

*) Sonderbar merkwürdig iſt Hegel's Aeußerung in der Religionsphiloſophie Bd. XI. S. 85.: „Wenn wahr iſt, was im Gefühl iſt, ſo müßte Alles wahr ſein, Apisdienſt ꝛc.“ Als ob der Apisdienſt Reſultat des Gefühls und nicht vielmehr eine Verirrung des Denkens war. Welcher Menſch wird Andacht und religiöſe Verehrung für einen Ochſen fühlen, wenn ſein Gefühl nicht durch eine verirrte Phantaſie Sklave eines falſchen Gedankenſyſtems, einer falſchen Philoſophie, geworden war?

ben, und Hegel konnte ſie auch dadurch gleich von vorn herein ſich ſelbſt und andern verdecken mit den Worten*): „Die Religionswiſſenſchaft iſt eine Wiſſenſchaft in der Philoſophie — — Nach der philoſophiſchen Seite ſind wir hier bereits bei einem Reſultat von Vorderſätzen, die hinter unſerm Rücken liegen.“

Aus derſelben Quelle entſprang der zweite Mißgriff. Hegel nimmt das Gottesbewußtſein, welches Thatſache in dem Geſammtbewußtſein iſt, als Thatſache des Bewußtſeins überhaupt. Er ſetzt damit ſogleich unmittelbar voraus, daß das, was im Geſammtbewußtſein der Menſchheit iſt, auch nothwendig in jedem Einzelbewußtſein urſprünglich durch dieſes ſelbſt, alſo durch das Weſen des Bewußtſeins müſſe gegeben ſein; daß alſo, was im Ganzen iſt, auch nothwendig in jedem Theil urſprünglich ſein müſſe. Nach den Geſetzen der Logik iſt aber wohl, was in jedem oder irgend einem Theil iſt, auch im Ganzen, nicht aber umgekehrt in jedem Theil. Dieſer Verſtoß iſt aber, ſo wie Hegel's Verachtung der formellen Logik, ſelbſt ein Ergebniß ſeines Standpunktes und durch denſelben bedingt.

Wenn wir alſo mit Entſchiedenheit behaupten können, daß Hegel ſeinen Standpunkt in dem Geſammtbewußtſein nahm: ſo können wir, wenn er in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit Identiſch-Gedachtes fand, allerdings nicht leugnen, daß in demſelben wirklich Identiſch-Gedachtes iſt, ſo wie wir auch nicht leugnen wollen, daß ein identiſches Denken in demſelben iſt; wir müſſen es hier aber gleich von vorn herein rügen, daß bei der Feſtſtellung des Begriffs des allgemeinen reinen Denkens eben der Unterſchied des Denkens als Thätigkeit und des Gedachten als Produkt der Thätigkeit nicht beachtet worden iſt. Denn dieſer würde ſogleich tiefer in das innere Verhältniß des Geſammtbewußtſeins der Menſchheit geführt und auf die Frage hingeleitet haben, wie und in wie fern das Identiſch-Gedachte ein Reſultat des allgemeinen reinen Denkens ſein könne.

Identiſch-Gedachtes nämlich kann auf zwiefache Weiſe Reſultat unſers Denkens ſein:

1) ſo fern das Grundgeſetz unſers Bewußtſeins identiſch iſt, oder ſo fern das Ich ſich in allen wiſſenden Subjekten ſubjektiv als

daſſelbe

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. IX. S. 47.

daſſelbe ſetzt, die Geſetze des Denkens alſo auch in allen wiſſenden Subjekten dieſelben ſind; oder

2) ſo fern unſer Denken oder beſſer unſer Ich durch Nichtidentiſches identiſch angeregt wird, ſich in Beziehung auf das Nichtidentiſche zu ſetzen.

Es wird alſo Identiſch-Gedachtes in dem Geſammtbewußtſein Aller oder in allen wiſſenden Subjekten ſein können dadurch, daß ſich das Ich in allen Individuen identiſch ſetzt in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, durch die Geſetze des Denkens; dann aber auch dadurch, daß das Ich in allen wiſſenden Subjekten durch die Nichtidentität (durch das, was als außer dem Ich geſetzt iſt) identiſch angeregt wird, ſich in Beziehung auf ein Nichtidentiſches identiſch zu ſetzen. Es wird alſo in dem Geſammtbewußtſein aller denkenden Individuen Identiſch-Gedachtes ſein können, weil jedes Ich in demſelben ſich ſubjektiv identiſch ſetzen muß, und weil jedes Ich durch die Nichtidentität identiſch angeregt werden kann, ſich in Beziehung auf ein Nichtidentiſches identiſch zu ſetzen.

Ich ſagte: weil jedes Ich ſubjektiv ſich identiſch ſetzen muß; nicht alſo, weil jedes Ich in allen wiſſenden Subjekten wirklich an ſich objektiv identiſch iſt. Dieſe Identität iſt nur das Geſetz des Setzens innerhalb eines wiſſenden Subjekts in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, alſo ſubjektiv; es iſt alſo nicht nur nicht nothwendig, daß deshalb das Ich in allen denkenden Individuen daſſelbe oder identiſch ſei, ſondern es iſt ſogar wirklich nicht objektiv identiſch. Dies iſt Thatſache. Jedes Individuum weiß unmittelbar, daß das Ich, welches ſich in ihm identiſch ſetzt, durchaus nicht identiſch iſt mit dem Ich in jedem der übrigen Individuen; was es aber an ſich iſt, können wir nicht wiſſen und ermitteln; denn hier treffen wir eben ſo gut auf das Jenſeit, als auf der Seite der Nichtidentität. Es iſt eben nur das, was ſich identiſch in uns ſetzt und in ſo fern es ſich identiſch in uns ſetzt, es iſt uns alſo ein Leeres, eine Form des Setzens.

Es kann alſo auch in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit das Ich nicht objektiv identiſch ſein, und die Identität des Geſammtbewußtſeins der Menſchheit wird alſo nicht bedingt ſein können durch objektive Identität des Ichs in allen denkenden Subjekten. Wenn

alſo Identität oder Einheit in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit iſt, ſo fragt es ſich: wie kam oder wie kommt ſie in daſſelbe? Sie konnte und kann nur Reſultat der ſubjektiven Identität in jedem und in allen Individuen ſein.

Hier tritt uns aber ſogleich das äußerlich Vermittelnde, die Sprache, entgegen. Ohne die Vermittelung durch die Sprache wäre keine Einheit des Geſammtbewußtſeins möglich. Aber auch die Sprache könnte dieſe Einheit nicht bewirken, wenn nicht ein Inneres in dem Bewußtſein jedes Individuums wäre, das die Möglichkeit dieſer Einheit bedingte. Dies finden wir aber nur in der negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins, durch welche es unter Vermittelung der Sprache möglich wird, daß das Gedachte des einen Individuums das Gedachte Aller werde, und umgekehrt, das Gedachte Aller — das Gedachte jedes Einzelnen, und es verhält ſich alsdann Einzelbewußtſein zu Geſammtbewußtſein der Menſchheit völlig analog dem Moment der wirklichen Exiſtenz und der poſitiven Beſchränktheit auf denſelben zu der ſubjektiven oder negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins in jedem Individuum, und das Geſammtbewußtſein der Menſchheit iſt ein Produkt aus dem Bewußtſein aller Individuen in's Unendliche. Es kann alſo auch urſprünglich nichts Andres in dieſem Produkt ſein, als was durch die Faktoren und wie es durch dieſelben bedingt iſt. Die Grundfaktoren aber ſind und bleiben die beiden in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gegebenen Bedingungen, nämlich daß das Ich ſich identiſch ſetze in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, und daß es ſich eben nur in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, ſonſt gar nicht ſetzen könne; daß alſo ſein ganzes Setzen bedingt ſei durch die Nichtidentität, daß es alſo ſelbſt ein Nichtidentiſches ſei, geſetzt durch die Totalität der Nichtidentität.

Daraus folgt aber, daß in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit kein Gedachtes ſein könne und alſo auch kein Identiſch-Gedachtes, welches ſich nicht müßte reduciren laſſen auf dieſes urſprüngliche Grundverhältniß und deſſen Realität, oder das anders bedingt ſein könnte, als durch daſſelbe und durch die unmittelbare Syntheſis im Momente der wirklichen Exiſtenz. Fände ſich ein Identiſch-Gedachtes, das ſich nicht auf dieſe Syntheſis zurückführen ließe: ſo müßte

es entweder durch ein Wunder in das Geſammtbewußtſein gekommen ſein, oder es könnte nur in das Gebiet der negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins fallen und auf die willkürliche Syntheſis reducirt werden. Es gehörte dann aber in das Gebiet der Erdichtung.

Fand alſo Hegel in dem Geſammtbewußtſein ein Identiſch-Gedachtes ſeit undenklichen Zeiten: ſo müſſen wir erſt, wenn ihm daſſelbe als ein ſolches entgegentrat, das zwar Alle denken, aber nicht nothwendig vermöge des gewöhnlichen, durch die Sinneneindrücke bedingten, Denkens, und zwar um ſo mehr, da es Gegenſtände umfaßt, die außer dem Gebiete der Sinneneindrücke, alſo des Erſcheinens, liegen, die alſo nicht durch Sinneneindrücke gegeben ſein können — wir müſſen, ſage ich, dieſe Beſtimmungen des Identiſch-Gedachten mit der größten Schärfe auffaſſen, um zu unterſuchen, wie fern Hegel ſeine Folgerungen darauf gründen konnte.

Hegel verwirft das Jenſeit; er gieb aber dennoch ein Identiſch-Gedachtes zu, das nur vermöge des reinen, von der Sinnlichkeit freigewordnen, Denkens gedacht werden kann, das alſo ſelbſt frei von dem Sinnlichen iſt, alſo nicht in das Gebiet des Sinnlichen gehört, das aber doch kein Jenſeit ſein ſoll. Soll alſo dieſes Identiſch-Gedachte nicht ein Jenſeit, ſondern ſoll es innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens gegeben ſein, ſo darf es nicht auf der objektiven Seite des Bewußtſeins, auf der Seite des Nichtidentiſchen, geſucht werden; denn da müßte es immer mit dem Sinnlichen behaftet und ſelbſt durch Sinneneindrücke gegeben ſein. Es muß ſich alſo auf der identiſchen Seite des Bewußtſeins finden laſſen, auf der Seite des Subjekts oder auf der ſubjektiven Seite. Was iſt aber auf dieſer? Einzig nur das Subjekt ſelbſt, das Subjekt, das Denken. Das Denken muß alſo ſelbſt das Objekt des Denkens ſein, frei von aller Sinnlichkeit, und das Denken, ſo fern es ſich ſelbſt als Objekt denkt, das reine Denken. Hier tritt uns aber wieder der weſentliche Irrthum Hegel's entgegen. Auf einen ſolchen muß ſchon der Umſtand hindeuten, daß, wenn das Identiſch-Gedachte auf die ſubjektive Seite des Bewußtſeins gebracht wird, es nie weſentlich objektiv ſein kann, da die Objektivität nothwendig auch von der objektiven Seite ausgehen muß, d. h. von der Seite des Nichtidentiſchen; ſelbſt das wiſſende Subjekt, ſo fern es als objektiv ge-

ſetzt wird, iſt ein Nichtidentiſches, iſt geſetzt durch die Totalität aller Nichtidentität. Soll alſo das reine Denken nicht blos ſubjektiv ſein, ſondern Objektivität gewinnen, ſo müßte entweder ein Ich, ein Subjekt, auf der ſubjektiven Seite des Bewußtſeins außer demſelben, alſo ein Jenſeit, angenommen werden, oder das reine Denken müßte aus ſeiner ſubjektiven Befangenheit gleichſam herausgerückt werden in ſeine objektive Bedingtheit; dann iſt dieſe aber eben die Bedingtheit durch Nichtidentität, und es geriethe dann das reine Denken nothwendig mit ſeinem Ich, ſeinem Subjekt, auf die objektive Seite des Bewußtſeins, d. h. in das Gebiet der Nichtidentität und unter die Bedingtheit durch die Sinneneindrücke.

Daß aber das Denken ſich als Objekt denken kann, iſt weiter nichts, als die in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gegebne Nothwendigkeit, daß das Ich ſich identiſch ſetze. Nun müßte aber, um das reine Denken zu conſtituiren, das Ich ſich ſetzen als Objekt ohne Beziehung auf Nichtidentiſches. Dies iſt aber vermöge des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins unmöglich. Es wird alſo nie das Denken ſelbſt ſein reines Objekt ſein können, und das reine Denken wird eben darum nie wirklich objektiv ſein können, weil das Ich, wenn es ſich identiſch, d. h. wenn es ſich als Objekt ſetzt, es dies nur vermöge der Beziehung auf ein Nichtidentiſches, alſo auf ein Objekt, wirklich auf der objektiven Seite, kann, und alſo immer nur Objekt innerhalb ſeiner unmittelbaren Subjektivität, d. h. immer nur Subjekt bleibt. Es kann alſo das Denken allerdings ein zwiefaches ſein, ein Denken unmittelbar im Momente des Wahrnehmens, wo das Ich ſich identiſch ſetzt (als Objekt) in Beziehung auf (einzelnes) Nichtidentiſches, und ein Denken, in welchem das Ich ſich ſeinem ganzen identiſchen Setzen nach (als Objekt) in Beziehung auf alle Nichtidentität überhaupt ſetzt. Dieſes letztere würde dem Hegelſchen reinen Denken entſprechen. Allein dieſes giebt kein Identiſch-Gedachtes als wirkliches Objekt und von objektiver Geltung, ſondern nur die ſubjektive Form für das Objekt alles Bewußtſeins und Denkens, für die Totalität aller Nichtidentität, für die Welt oder für das Erſcheinen überhaupt; dieſes Objekt muß immer ignorirt werden, wenn dem reinen Denken Objektivität beigelegt werden ſoll. Doch wir müſſen die Sache noch genauer unterſuchen.

Das Identiſch-Gedachte in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit, welches Gegenſtände außer dem Gebiet der Sinneneindrücke umfaßt, muß nothwendig ein ſolches ſein, das Alle denken — denn ſonſt wäre es kein im Geſammtbewußtſein Gedachtes und Zu-Denkendes — aber doch zugleich ein ſolches, das nicht ein Jeder unmittelbar vermöge des gewöhnlichen, durch die Sinnlichkeit bedingten, Denkens denken kann. Es ſetzt daher in jedem Individuum ein zwiefaches Denken voraus, das gewöhnliche, durch die Sinnlichkeit bedingte, und ein höheres, von dieſer Bedingtheit freies Denken. Das letztere iſt alſo das Denken, wodurch jenes Identiſch-Gedachte erreicht und gedacht werden kann, und zwar in dem Maße, als es frei wird von dem erſten Denken und von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit. Wir müſſen jetzt nothwendig fragen: Iſt dieſes zwiefache Denken ein wirklich in ſich weſentlich differentes, oder iſt es in und an ſich daſſelbe, und nur different durch äußere Bedingtheiten ſeiner Thätigkeit?

Im erſten Fall haben wir dieſes höhere Denken tiefer, oder jenſeit des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins zu ſuchen, denn dieſes geſtattet uns nur ein Denken, oder das identiſche Setzen des Ichs in Beziehung auf Nichtidentiſches, wie es uns durch die Sinneneindrücke geboten wird. Es müßte alſo außer dieſem ein Setzen des Ichs in uns ſein, das ſich identiſch ſetzte ohne Beziehung auf ein Nichtidentiſches; wer kann dies aber nachweiſen? Es müßte ſich dieſes Setzen, ſtatt ſich, wie im gewöhnlichen Bewußtſein, auf ein Nichtidentiſches zu beziehen, ſich ſetzen in Beziehung auf ein Objekt außer aller Nichtidentität und durch eine ſolche Syntheſis unmittelbar zur Anſchauung dieſes Objekts gelangen. Entweder müßte es aber dann dieſes Objekt zugleich ſelbſt mitſetzen, oder es müßte ebenfalls von demſelben angeregt werden, ſich in Beziehung auf daſſelbe zu ſetzen. Der erſte Fall hebt ſich in ſich ſelbſt auf durch innern Widerſpruch; denn das Setzen des Ichs ſoll ja erſt durch das Objekt bedingt ſein, und ein Objekt kann eben nur wirklich Objekt ſein und objektive Gültigkeit haben, ſo fern das Setzen des Subjekts ſelbſt dadurch bedingt iſt, ſo fern es ſich bewährt als nothwendige Bedingung der Exiſtenz des Subjekts; es würde ſich alſo dieſe Annahme auflöſen in idealiſtiſche Subjektivität, die aber eben jenen Wider-

ſpruch ignoriren müßte. Der zweite Fall iſt deshalb philoſophiſch unſtatthaft, weil ſeine Möglichkeit durch nichts bewieſen werden kann, alſo eine rein willkürliche Annahme ſein müßte. Hypotheſen dürfen aber in der Philoſophie nicht ſtatt finden, wo Alles conſequent aus dem Prinzip hervorgehen muß, und wo Hypotheſen nur darauf hindeuten würden, daß das Prinzip ſelbſt eine Hypotheſe iſt.

Eine weſentliche Differenz des zwiefachen Denkens, von welchem hier die Rede iſt, würde ein zwiefaches Ich in uns, alſo in unſerm Bewußtſein, vorausſetzen, ein Ich, deſſen identiſches Setzen bedingt wäre durch Nichtidentiſches innerhalb des Erſcheinens, alſo durch Sinneneindrücke, und ein Ich, deſſen identiſches Setzen bedingt wäre durch ein Objekt außer allem Erſcheinen. Ein ſolches Ich kann aber keine Thatſache unſers Bewußtſeins ſein, weil das Setzen deſſelben nicht innerhalb unſers Bewußtſeins bedingt wäre. Sollte es aber aus dem Identiſch-Gedachten in dem Geſammtbewußtſein nachgewieſen werden, weil das Objekt, als ein außer aller Nichtidentität liegendes, rein identiſch ſein, alſo auch identiſch das Setzen dieſes höhern Ichs bedingen muß: ſo würde dies die objektive Identität des Ichs in allen Individuen des Geſammtbewußtſeins vorausſetzen. Dieſer widerſpricht aber der Umſtand, daß, wie wir oben nachgewieſen haben, das Gegentheil, nämlich nur die ſubjektive Identität, Thatſache, und zwar unmittelbare Thatſache, unſers Bewußtſeins iſt.

Wir kommen nun auf die zweite Differenz im Denken. Das Denken ſoll an und in ſich daſſelbe und nur durch äußere Bedingtheit ſeiner Thätigkeit verſchieden ſein. Das ſich ſetzende Ich iſt alſo in dem höhern und in dem durch Sinnlichkeit bedingten Denken daſſelbe. Wodurch iſt es alſo different? Da das Ich ſich durchaus nicht objektiv ſelbſt identiſch ſetzen kann, ſondern da ſein Setzen immer bedingt iſt durch Nichtidentität: ſo muß alſo auch das Ich in dem höhern oder reinen Denken bedingt ſein durch Nichtidentität; es kann aber nur durch Nichtidentiſches und Nichtidentität bedingt ſein, wenn es durch Sinneneindrücke bedingt iſt. Es muß alſo die Differenz noch innerhalb dieſes Setzens in Beziehung auf Nichtidentiſches oder auf Sinneneindrücke fallen, und die differente Bedingtheit der Thätigkeit des Ichs, als äußere, auch noch innerhalb der

Nothwendigkeit, daß das Ich ſich nur ſetze in Beziehung auf Sinneneindrücke.

Es fragt ſich alſo: wie iſt das Freiwerden des reinen Denkens von der Sinnlichkeit zu verſtehen?

Hegel unterſcheidet in ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, gleich im Anfange, das unmittelbare Denken und das Nachdenken, und er ſcheint das letztere als das von der Sinnlichkeit freiwerdende Denken geltend zu machen. Er iſt ſomit darüber einverſtanden, daß das unmittelbare Denken nothwendig bedingt ſei durch Nichtidentiſches, alſo durch Sinneneindrücke, und wir haben demnach zu unterſuchen, wie das Denken, als Nachdenken, frei werden könne von der Sinnlichkeit, und ob wir ihm zugeben können, daß dieſes Denken, als reines Denken, wirklich über die Sinnlichkeit hinausgehe und objektive Realität eines Ueberſinnlichen, als Identiſch-Gedachten, bedingen könne. Wir müſſen aber dann nothwendig von dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins ausgehen.

In dieſem finden wir aber dreierlei: das ſich ſetzende Ich, die Beziehung auf Nichtidentiſches, und das Nichtidentiſche. Soll alſo das Denken zum reinen, oder ſoll es frei werden von der Sinnlichkeit: ſo wird es frei werden können nach dieſen drei Gliedern, auch gleichſam auf drei Stufen. Es muß zuerſt frei werden von dem Nichtidentiſchen ſelbſt, denn in und mit dieſem iſt der unmittelbare Sinneneindruck gegeben. Da ferner das Ich ſich nothwendig ſetzen muß in Beziehung auf ein Aeußeres, d. h. auf ein außer dem Ich Geſetztes oder Nichtidentiſches: ſo kann es ſich zunächſt auf der zweiten Stufe nur ſetzen in Beziehung eben auf die Beziehung, d. h. auf Nichtidentität überhaupt nicht unmittelbar auf dieſes oder jenes beſtimmtes Nichtidentiſches; und freilich kann es dies, weil es ſich, wie wir wiſſen, in jedem Moment auf zweierlei Art ſetzen kann, nämlich in der unmittelbaren Syntheſis und in der willkürlichen. Dieſes Setzen aber in Beziehung auf die Beziehung oder auf Nichtidentität überhaupt, giebt uns nur die Verhältniſſe und Beziehungen der reinen Anſchauung oder die mathematiſche Syntheſis.

Endlich auf der dritten Stufe kann es wieder frei werden, oder wenigſtens frei zu werden ſcheinen, von dieſer Beziehung auf ein Aeußeres. Dann bleibt dem ſich ſetzenden Ich, da es ſich doch im-

mer in Beziehung auf ein Aeußeres ſetzen muß, weiter nichts übrig, als Es ſelbſt und ſein identiſches Setzen. Das Ich muß ſich dann alſo ſetzen in Beziehung auf ſich ſelbſt und ſein Setzen. Es muß ſich ſetzen in Beziehung auf ſein identiſches Setzen und zwar auf ſein ganzes identiſches Setzen, als auf ein Sein. Da es ſich aber immer auf ein Aeußeres beziehen muß: ſo alſo auch auf ſein identiſches Setzen als auf ein Objekt außer ſich ſelbſt, als auf ein Sein außer ſeinem Sein. Nun muß aber ein Objekt außer dem ſich Identiſch-Setzen das Nichtidentiſche gegen daſſelbe und von demſelben ſein, und ſo wie das Ich, wenn es ſich identiſch ſetzt im Moment, ſich wird beziehen müſſen auf ein Aeußeres als auf ein Nichtidentiſches, ſo wird es ſich, wenn es ſich ſetzt in Beziehung auf ſein ganzes Setzen als auf ein Aeußeres, ſich nothwendig auf daſſelbe beziehen müſſen, als auf das Nichtſetzen, als auf das Nichtſein oder Nichts. Es muß ſich negiren und es wird ſich alſo auf ſein ganzes Setzen beziehen müſſen, als auf das Nichts, ſo fern es ſich auf ſein Setzen, als auf ein äußeres, beziehen muß und ſich doch nicht außer ſich ſetzen kann, und zugleich wird es ſich auf ſein ganzes Setzen beziehen müſſen als auf ein Sein, ſo fern es ſich nothwendig beziehen muß auf irgend ein Objekt. Es wird ſich alſo ſelbſt identiſch ſetzen müſſen in Beziehung auf ſein ganzes Setzen, zugleich als auf das Sein und auf das Nichts; und ſo wären wir denn wieder bei dem Anfangspunkt des Hegelſchen Syſtems angelangt, aber zugleich ſo, daß durch dieſes Sein und Nichts eben die Nichtobjektivität des reinen Denkens ausgeſprochen iſt und dieſe letzte Stufe des Freiwerdens nur als das Erſcheinen der reinen Analyſis, der ſubjektiven Form des Bewußtſeins und Erſcheinens, erkannt werden muß. Denn der Widerſpruch, der ſich in dieſem Setzen und Nichtſetzen, Sein und Nichts ergiebt, iſt unvermeidlich, ſobald das Ich wirklich frei werden ſoll von dem Nichtidentiſchen, da es ſich nicht ſetzen kann, als in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, ſich alſo ſetzen muß in Beziehung auf ſich ſelbſt und ſein eignes Setzen, aber als auf ein Aeußeres, da doch das Setzen kein Aeußeres iſt und ſich deshalb in das Nichtſetzen und das Nichts nothwendig verwandeln muß.

Der Widerſpruch fällt nur dann weg, wenn man zugiebt, das Ich könne ſich nicht ſetzen als in Beziehung auf ein Nichtidentiſches;

es ſetze ſich aber nach ſeinem ganzen Setzen in Beziehung auf die Totalität alles Nichtidentiſchen und vermöge der Identität ſeines eignen Setzens, ſetze es nothwendig die Totalität alles Nichtidentiſchen ſeinem identiſchen Setzen gegenüber als ein Identiſches, als ein Ganzes, als ein Sein. Dieſes Sein iſt aber kein Leeres und kein Nichts, ſondern es iſt eben das volle Alles, ſo fern es objektiv iſt, und nur die ſubjektive Form dieſer Identität, als Form des Erſcheinens, iſt ein Leeres, eben nur als Form. Das Ich ſetzt ſich alſo in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen, als auf eine nothwendig vorausgeſetzte, und es muß ſich ſo ſetzen, weil es, indem es ſich identiſch ſetzt, ſich nur in Beziehung auf Nichtidentiſches ſetzen, alſo, weil ſein ganzes identiſches Setzen durch die Nichtidentität bedingt ſein muß, und die Identität ſeines eignen Setzens alſo auch durch die Identität alles Nichtidentiſchen. Es kann alſo nie mit ſeinem Setzen über die Totalität alles Nichtidentiſchen hinaus, denn das Gebiet derſelben iſt unendlich. Es kann auch die Totalität der Nichtidentität nicht negiren. Das vermeinte Negiren derſelben (der Welt) iſt nur Schein und Täuſchung. Es kann, wenn es die Welt negirt, nur ſich ſelbſt negiren; weil eben das ganze Setzen des Ichs bedingt iſt durch die Nichtidentität. Die objektive Vollziehung dieſes Negirens würde nur das ſich ſetzende Ich, das Bewußtſein des wiſſenden Subjekts und dieſes ſelbſt vernichten, in dieſem ſubjektiv die Nichtidentität freilich mit, während objektiv die Nichtidentität ſtehen bliebe.

Es iſt alſo das Freiwerden des ſich ſetzenden Ichs nicht ein Freiwerden von der Nichtidentität, ſondern nur eine Verſchiedenheit des Beziehens auf Nichtidentität; nicht blos ein Beziehen auf einzelnes Nichtidentiſches (Sinnliches), ſondern auch auf die Totalitat des Nichtidentiſchen und deren vorausgeſetzte Identität (auf die Sinnlichkeit überhaupt), und das reine Denken iſt alſo nicht ein Freiwerden von der Sinnlichkeit, ſondern blos das Denken oder das ſich Setzen des Ichs in Beziehung auf die Totalität alles Nichtidentiſchen, als auf Identität; die durch das ganze Setzen des Ichs bedingte Analyſis und Syntheſis der Identität und Nichtidentität; das Denken des Nichtidentiſchen vom Standpunkte der Identität alles Nichtidentiſchen, wo ſich die Beziehungen des identiſchen Setzens des

Ichs auf Nichtidentität überhaupt als die Geſetze des Denkens ergeben. Dieſe können ſich aber kein Objekt aus ſich ſelbſt ſetzen, welches nicht in dem Gebiet der Nichtidentität gegeben wäre.

Iſt alſo Identiſch-Gedachtes in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit, das nicht als Reſultat des durch Sinnlichkeit bedingten Denkens erkannt werden darf, das alſo nicht innerhalb des Gebiets des Erſcheinens oder innerhalb der Totalität des Nichtidentiſchen liegt: ſo kann dies doch nicht durch das reine Denken im Geſammtbewußtſein entſtanden ſein; ja, es kann, als ein außer allem Erſcheinen liegendes, nie wirklich und vollſtändig gedacht werden. Es kann nur gedacht werden, wenn es ſich ſtatt eines Nichtidentiſchen ſetzt, daß das Ich ſich in Beziehung darauf ſetze; dann muß es aber auch eben als ein Nichtidentiſches gedacht werden.

Was nun die Folgerung in der Hegelſchen Philoſophie betrifft, daß das durch die Sinnlichkeit unmittelbar bedingte Denken die niedrigſte Form des Denkens ſei, das reine Denken das höhere, ſo iſt ſie allerdings richtig, da das Denken hier einen höhern Standpunkt gewonnen hat; nicht aber, daß die Realität auf beiden Stufen des Denkens mit dieſen in gleichem Verhältniß ſtehe. Die Realität in dem Moment der wirklichen Exiſtenz iſt auch die Baſis aller Wirklichkeit und Realität. Wir können, was wir auch mittelſt jenes höhern oder reinen Denkens, alſo gleichſam frei von den unmittelbaren Sinneneindrücken denken, nur in Beziehung auf die Identität aller Nichtidentität denken, d. h. als ein ſolches, das durch dieſe Identität mit bedingt iſt, alſo in die Totalität des Nichtidentiſchen gehört; und der letzte Prüfſtein der Wahrheit dieſes Denkens bleibt immer die Möglichkeit, daß es ſich reduciren laſſe auf die Realität in dem Moment der wirklichen Exiſtenz oder der unmittelbaren Syntheſis. Denken wir etwas, das nicht durch dieſe Identität alles Nichtidentiſchen mit bedingt wäre, das ſich auch nicht auf die Realität der unmittelbaren Syntheſis reduciren ließe, ſo wäre dieſes Gedachte eine Chimäre.

Doch weiter! Wäre in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit ein Identiſch-Gedachtes, deſſen Objekt außer dem Erſcheinen läge, als ein Ueberſinnliches, alſo außer der Totalität alles Nichtidentiſchen, und ſollte es Reſultat des reinen Denkens ſein: ſo müß-

ten wir uns bewußt ſein, daß es nicht durch die Identität alles Nichtidentiſchen bedingt ſei; denn ſonſt könnten wir uns deſſelben nicht als eines ſolchen bewußt ſein, deſſen Objekt außer dem Erſcheinen liegt; ſondern wir müßten es als ein Nichtidentiſches anerkennen, und es müßte ſich dann auf die Realität der unmittelbaren Syntheſis reduciren laſſen.

Ferner müßten wir uns dieſes Gedachten bewußt werden als eines, das nicht bedingt iſt durch die Identität alles Nichtidentiſchen: ſo müßte es nicht gedacht worden ſein in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen; es müßte alſo das Ich ſich nicht geſetzt haben in Beziehung auf dieſe Identität, und da es als Reſultat des reinen Denkens nicht gedacht ſein ſoll in Beziehung auf einzelnes Nichtidentiſches: ſo kann es gar nicht gedacht worden ſein. Kann es aber gar nicht gedacht worden ſein: ſo kann es auch nicht im Geſammtbewußtſein der Menſchheit ſein.

Iſt alſo das Identiſch-Gedachte dennoch im Geſammtbewußtſein, z. B. Gott, und zwar ſo, wie wir ihn oben als Thatſache des Bewußtſeins erkannt haben, das reine abſolute Geiſtſein, alſo außer der Bedingtheit durch die Identität alles Nichtidentiſchen — denn ſonſt wäre er nicht der abſolute Geiſt — ſo kann er als Reſultat des reinen Denkens gar nicht gedacht worden ſein, alſo auch nicht als ſolches ein Identiſch-Gedachtes in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit ſein.

Dies iſt aber nothwendig gegeben durch das Grundverhältniß und die ganze Organiſation unſers Bewußtſeins.

Da alles Bewußtſein und Erſcheinen nur gegeben iſt in dem Moment der wirklichen Exiſtenz; da das Ich in dieſem Moment ſich immer nur ſetzen kann in Beziehung auf Nichtidentität, das identiſche Setzen des Ichs überhaupt alſo bedingt iſt durch die Nichtidentität: ſo muß die Nothwendigkeit dieſer Bedingtheit auch die Baſis aller Nothwendigkeit, aller Realität und Objektivität ſein. Denn da das Ich, ehe es ſich ſetzen kann in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen, erſt nothwendig ſelbſt geſetzt ſein muß durch die Nichtidentität, um aber zum reinen Denken zu werden, erſt frei werden muß von der unmittelbaren Syntheſis des Bewußtſeins, und doch nicht anders frei werden kann, als indem es ſein

ganzes Setzen bezieht auf die Identität aller Nichtidentität: ſo kann alſo das reine allgemeine Denken immer nur gegeben ſein innerhalb der unmittelbaren Syntheſis als ſubjektive Syntheſis. Das reine allgemeine Denken kann alſo nur Objektivität haben, ſo fern ſich die Bedingtheit durch unmittelbare Syntheſis nachweiſen läßt. Das reine allgemeine Denken hat alſo auch an ſich keine Objektivität und Realität, die als eine höhere im Gegenſatz gegen die Realität der unmittelbaren Syntheſis und als eine von dieſer gänzlich unabhängige geltend gemacht werden könnte, und ſomit hebt ſich die Objektivität des allgemeinen reinen Denkens als Poſtulat der Philoſophie in ſich ſelbſt auf.

Wenn nun das höchſte rein Identiſch-Gedachte iſt in dem Gottesbewußtſein, wenn es Gott ſelbſt iſt, und wenn es, als Objekt des Denkens, ein Reſultat des reinen Denkens ſein ſoll in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit: ſo können wir, bei unſrer Unterſuchung auch die Anſprüche des Supernaturalismus berückſichtigend, Gott auf zwiefache Art als ein ſolches Objekt im Verhältniß zu unſerm Bewußtſein hypothetiſch ſetzen:

1) als abſoluten Geiſt außerhalb des Gebiets alles Bewußtſeins und Erſcheinens. Wir müſſen dieſe Hypotheſis dem Supernaturalismus zugeſtehen, da Hegel ſelbſt Gott für ein überſinnliches Objekt erkannt wiſſen will, der Supernaturalismus aber auch von keinem andern Jenſeit weiß, als von dem Ueberſinnlichen;
2) als abſoluten Geiſt innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens.

Im erſten Fall iſt er durchaus kein Objekt des Bewußtſeins, und unſer Ich kann ſich, wie wir unlängſt nachgewieſen haben, gar nicht in Beziehung auf ihn ſetzen, weil ſich das Ich nothwendig entweder in Beziehung auf ein Nichtidentiſches oder in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen ſetzen, und weil es ſich ſelbſt im letzten Falle (als reines Denken) nur eben wirklich und das auf dieſe Weiſe Gedachte als Reales erkennen kann, wenn es ſich auf den erſten reduciren läßt. Es muß ſich alſo nothwendig dieſes Objekt, wenn es ein Gedachtes in unſerm Bewußtſein werden ſoll, ſtatt eines Nichtidentiſchen innerhalb der Totalität alles Nichtidentiſchen ſetzen. Statt der Totalität alles Nichtidentiſchen

kann es ſich nicht ſetzen, da ſich das Ich nicht ſetzen kann unmittelbar in Beziehung auf dieſe Nichtidentität, ſondern nur mittelbar durch Nichtidentiſches. Es müßte ſich alſo jenes Denken ſetzen ſtatt eines Nichtidentiſchen, damit ſich das Ich in Beziehung auf daſſelbe ſetzen kann.

Betrachten wir nun den zweiten Fall, wo Gott, als abſoluter Geiſt, innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens ein Gedachtes ſein ſoll: ſo können wir ihn entweder mit Hegel auf die ſubjektive Seite des Bewußtſeins ſetzen, oder auf die objektive Seite. Auf der ſubjektiven iſt alſo das Subjekt eigentlich ſelbſt Gott, ſo fern es ſeinem ganzen Setzen nach ſich ſetzt in Beziehung auf dieſes Setzen, in Beziehung auf ſich ſelbſt, dann ſetzt es ſich aber nur als ſubjektive Form für das Erſcheinen, und ſomit als ein Leeres, nicht als wirkliches Objekt; denn es ſetzt ſich als Sein und Nichts zugleich. Auf der objektiven Seite aber müßte Gott nothwendig ein Nichtidentiſches ſein, in Beziehung auf welches das Ich ſich ſetzen muß. Dann wäre er aber kein Abſolutes, denn er gehörte zur Totalität alles Nichtidentiſchen und unter die Bedingtheit deſſelben durch die vorausgeſetzte Identität. Er gehörte alſo mit in den Zuſammenhang alles Erſcheinens, wäre mit durch denſelben bedingt, alſo ein Bedingtes und Relatives. Es kann ſich aber hier das Gottesbewußtſein als ein zwiefaches geſtalten nach den beiden Hauptarten, wie ſich das Setzen des Ichs bezieht auf Nichtidentität, und zwar a) nach der Beziehung auf einzelnes Nichtidentiſches, alſo nach der unmittelbaren Syntheſis und nach der ſinnlichen Beziehung, ſo daß die Beziehung auf einzelnes Nichtidentiſches vorwaltet, und Gott ſelbſt als ein Nichtidentiſches geltend gemacht wird vor dem Bewußtſein. Dies iſt dann die Baſis des Fetiſchismus und Polytheismus — oder b) nach der Beziehung auf die Totalität des Nichtidentiſchen. Es konnte jenes Objekt, Gott, noch geſetzt werden als die Identität alles Nichtidentiſchen ſelbſt, und dann wäre es als Gedachtes Reſultat des reinen Denkens. Dann iſt es aber, wie dieſe Identität, nothwendig in dem Erſcheinen und durch daſſelbe; denn dieſe Identität iſt das Erſcheinen ſelbſt als ein Ganzes, als identiſch. Sie iſt ohne das Erſcheinen gar nicht; denn wenn kein Erſcheinen iſt, kann keine Identität deſſelben ſein. Dann iſt das Erſcheinen ſelbſt

Gott, ſo fern es ein identiſches iſt; es iſt die Totalität alles Nichtidentiſchen, die Welt ſelbſt Gott, oder Gott die Welt, und ſo haben wir den Pantheismus, und zwar den Spinozismus, der auf der objektiven Seite unſers Bewußtſeins liegt, und ſich von dem Hegelſchen dadurch unterſcheidet, daß Hegel, um den abſoluten Geiſt zu gewinnen und Spinoza's Pantheismus damit zu bereichern und zu verbeſſern, ſeinen Gott auf die ſubjektive Seite legte, damit aber nichts gewann, als eine bloße Täuſchung. Denn dieſer Hegelſche Geiſt iſt nun weiter nichts, als die ſubjektive Form des Erſcheinens und ſomit eben wieder jene Identität alles Nichtidentiſchen und alles Erſcheinens, nur erkannt nach ihrer ſubjektiven Bedingtheit. Das iſt Hegeln ganz entgangen, und es iſt doch eine Nothwendigkeit, die durch die Einheit alles Bewußtſeins und Erſcheinens oder durch die Aufhebung des Dualismus ſo tief und feſt begründet iſt; man ſieht alſo, wie wenig Hegel über dieſe Einheit in's Klare gekommen war.

Der pantheiſtiſche Gott kann freilich, vermöge einer gewiſſen Abgeſchloſſenheit, den Schein des Abſoluten geltend machen; wird er ſich aber auch als Geiſt geltend machen können, und wird Hegel durch die Wendung, die er ſeinem Syſtem zu geben ſuchte, ihn wirklich als Geiſt geltend machen können? Iſt dieſes Erſcheinen, Bewegen, Anderswerden Geiſt? Und wo finden wir den Geiſt? Wo anders, als in dem bewußten Leben und namentlich in dem menſchlichen Bewußtſein? Dies wußte und fühlte Hegel wohl, als er für ſeinen Gott die ſubjektive Seite des Bewußtſeins in Anſpruch nahm. Gehören wir aber ſelbſt zur Totalität alles Nichtidentiſchen, wie es denn nicht anders iſt, ſo ſind wir gleichſam der höchſte Entwickelungspunkt des Erſcheinens und Lebens alles Erſcheinens, und wir erhalten dann einen Kosmotheismus, ein Gottwerden der Welt. Ob dieſes aber wirklich das tiefſte Bedürfniß der Menſchheit zu befriedigen vermag, da es ſich ſelbſt nie vollenden kann, ſondern immer untergeht in der ſubjektiven Identität des Bewußtſeins?

Daß aber dieſe ganze Geſtaltung des Gottesbewußtſeins, wie wir ſie hier entwickelt haben, in der Organiſation unſers Bewußtſeins nothwendig begründet iſt, d. h. in der nothwendigen Beziehung entweder auf Nichtidentiſches (einzelnes), oder auf die Identität aller Nichtidentität, dafür ſpricht ſelbſt die Religionsgeſchichte des Heiden-

thums mit den beiden entgegengeſetzten Erſcheinungen, dem Fetiſchismus und dem Pantheismus, ſo wie mit dem ſchon zwiſchen beiden ſich bewegenden Polytheismus; ferner die beiden Richtungen nach der einen Seite zur groben ſinnlichen Idololatrie, nach der andern zum ſogenannten Vernunftpantheismus, zum Allgemeinen, welcher ſich denn zuletzt auflöſt in den Atheismus und mit der ſubjektiven Identität des Bewußtſeins untergeht. Sie legt eben Zeugniß dafür ab, daß in dem Geſammtbewußtſein nichts ſein kann, was nicht in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins und durch daſſelbe bedingt iſt.

Wenn alſo Hegel den Standpunkt ſeiner Philoſophie in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit nahm, und darin Gott, den abſoluten Geiſt, wie ihn die Bibel und das Chriſtenthum lehren, als ein rein Identiſch-Gedachtes, als Reſultat des reinen Denkens finden wollte: ſo hatte er ganz vergeſſen, daß dieſes reine Denken doch nur durch die Organiſation unſers Bewußtſeins gegeben ſein konnte und daß dieſe dann erſt unterſucht werden mußte. Hätte er dies gethan, ſo würde er nothwendig gefunden haben, daß das heidniſche Prinzip mit ſeinem Fetiſchismus und Pantheismus eben nothwendig durch die Organiſation unſers Bewußtſeins bedingt iſt, daß in dieſen aber von einem abſoluten Geiſte, ohne den Impuls durch ein ganz anderes, außer dem Erſcheinen liegendes Prinzip, nie die Rede ſein, dieſer ſich alſo auch nie in den Fetiſchismus und Polytheismus auflöſen oder zum Pantheismus geſtalten konnte; daß es (das heidniſche Prinzip) eben darum aber in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit geſchichtlich ſo überwiegend hervortreten mußte, als es ſich dem Einfluß jenes andern Prinzips entzogen hatte, und daß es ein ganz vergebliches ſynthetiſtiſches Streben ſein muß, wenn man Heidenthum und Chriſtenthum aus derſelben Lebenswurzel, auf der Seite der Natur und des Heidenthums, hervorgehen laſſen will.

Da nun aber Gott, als der wirklich abſolute Geiſt, in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit iſt; ja man kann ſagen, von jeher darin geweſen iſt; da eigentlich alle Religion und alles wirklich Religiöſe durch dieſe Vorſtellung, Gedanken oder Idee, wie man es nennen will, bedingt iſt: ſo bleibt immer noch die wichtige Frage ſtehen: woher dieſe Vorſtellung in dem Geſammtbewußtſein, da doch

in daſſelbe nichts kommen kann, als was durch das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gegeben wird? Es ſteht dieſe Vorſtellung alſo, wir mögen es anfangen wie wir wollen, als eine Thatſache da, und der Weg iſt nicht mehr verſchloſſen, ſobald man das Gottesbewußtſein rein als ſolche nimmt und unbefangen unterſucht. Es iſt aber eben das Unglück in der Hegelſchen Philoſophie dieſe Scheu vor der Unmittelbarkeit der Thatſache. Es bleibt uns doch immer nichts übrig, als die unmittelbare Thatſache, und das Sträuben gegen dieſe Unmittelbarkeit mußte verderblich ſein, eben weil es ſo unnatürlich war. Hegel, anſtatt das Gottesbewußtſein rein als Thatſache zu nehmen und ſich von dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins leiten zu laſſen, verdunkelt ſich dieſe Thatſache durch den vagen Begriff „Idee," durch eine Luftgeſtalt ohne Baſis und Haltung und hilft ſich durch ein willkürliches Poſtulat, wodurch ſein ganzes Syſtem zu einem Cirkel und einer Erdichtung wird.

Um aber das Wahre der Sache immer noch heller zu beleuchten, müſſen wir zu unſrer Hypotheſe wieder die Zuflucht nehmen, vermöge welcher Gott, der abſolute Geiſt, als ein Objekt außer dem Gebiet alles Erſcheinens geſetzt wurde. Es wurde aber unwiderleglich bewieſen, daß dieſes Objekt durchaus kein Gedachtes, ſowohl in dem Einzel- als in dem Geſammt-Bewußtſein werden könne, als unter den widerſprechendſten Bedingungen. Da das Ich ſich nur ſetzen kann in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, weil es ſich ſonſt gar nicht ſetzen kann: ſo muß es ſich auch in Beziehung auf dieſes Objekt (den abſoluten Geiſt), als auf ein Nichtidentiſches ſetzen, d. h. der abſolute Geiſt muß ſich ſelbſt ſetzen ſtatt eines Nichtidentiſchen, damit das Ich ſich darauf beziehen könne. Dann tritt er aber in das Gebiet der Nichtidentität ein als ein Nichtidentiſches. Er hört auf abſolut zu ſein und wird relativ. Dann erſcheint er aber nicht als der abſolute Geiſt. Soll er, als ſolcher, in unſerm Bewußtſein wirklich ein Gedachtes werden: ſo müſſen wir uns auch ſeiner als eines abſoluten wirklich bewußt ſein, d. h. wir müſſen uns ſeiner bewußt ſein als eines nicht in den Zuſammenhang alles Nichtidentiſchen Gehörigen und durch die Identität alles Nichtidentiſchen bedingten; denn ſonſt würden wir uns ſeiner gar nicht als eines abſoluten bewußt ſein können, als ein Gedachtes in

unſerm

unſerm Bewußtſein würde er eben nicht der abſolute Geiſt ſein können.

Dieſe Bedingungen, ſo widerſprechend ſie erſcheinen, ſind vermöge der Organiſation unſers Bewußtſeins unabwendbar und durchaus conſequent nothwendig. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber kein Poſtulat, wie Hegel's Objektivität des reinen Denkens, ſondern nothwendig gegeben durch das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins, welches das Grundverhältniß und Grundgeſetz alles Erſcheinens iſt; ſie iſt deshalb objektive Wahrheit, weil ſie mitbedingt iſt durch die objektive Wahrheit dieſes Grundverhältniſſes. Und was haben wir darin? Die unmittelbare göttliche Offenbarung, wie ſie die h. Schrift und die Kirche lehren, ein Wunder allerdings, aber nothwendig ein Wunder, wie Religion überhaupt nur ein Wunder ſein kann.

Es hängt auf das innigſte mit dem Grundfehler in dem Syſtem der Hegelſchen Philoſophie zuſammen, daß Hegel das Sinnliche oder Nichtidentiſche nicht rein als das Nichtidentiſche, oder als das Anregende des Setzens des Ichs und ſomit als die nothwendige Bedingung dieſes Setzens, feſtſtellen und das Sittliche des Sinnlichen oder Nichtidentiſchen nicht gehörig ſcheiden konnte. Das Störende des Sinnlichen oder Nichtidentiſchen in ſittlicher Hinſicht zeigt ſich aber, ſo fern das Setzen des Ichs durch einzelnes Nichtidentiſches und an dieſes ſo gebunden wird, daß dadurch das Sich-Setzen des Ichs in Beziehung auf die Identität aller Nichtidentität gehemmt und die ſubjektive Herrſchaft des Ichs über die Sinnlichkeit oder Nichtidentität beſchränkt und gelähmt wird. Dieſe Herrſchaft bleibt alſo immer eine ſubjektive innerhalb der Totalität der Nichtidentität und ihrer Identität; und wenn das Sich-Setzen des Ichs in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen das reine Denken iſt — und dieſes kann nichts andres ſein — ſo iſt das Freiwerden deſſelben nichts weiter, als ein freieres Bewegen innerhalb des einzelnen Nichtidentiſchen oder des Moments der wirklichen Exiſtenz in der Identität aller Nichtidentität mit ſubjektiver Herrſchaft über die Nichtidentität innerhalb dieſer Begränzung. Es iſt alſo das ſittlich Störende der Sinnlichkeit und die Beſeitigung deſſelben nicht unmittelbar und urſprünglich bedingt durch das mehr oder weniger Freiwerden des reinen Denkens, ſondern es wird dieſes nur die

mittelbare Möglichkeit, als ein Vermittelndes. Das Prinzip dieſes Störenden und die Beſeitigung deſſelben liegt urſprünglich und unmittelbar ganz wo anders, als in dem Denken oder reinen Denken, es liegt im Herzen. Der Irrthum der Hegelſchen Philoſophie iſt eben kein andrer, als der der indiſchen Fakirs, ſo wie aller Schwärmer und Myſtiker, die, wenn ſie ihren Körper und ihre Sinnlichkeit martern und abtödten, und ſich gegen Sinneneindrücke und gegen die ganze Außenwelt verſchließen, durch das reine Denken zum Anſchauen Gottes gelangen, oder, wie die Hegelianer ſagen, zum Geiſte hindurchdringen und die höchſte Heiligkeit in ſich darſtellen wollen. Das Denken muß bleiben und erkannt werden, wie es natürlich nach dem Grundverhältniß des Bewußtſeins oder ſeiner Bedingtheit durch die Nichtidentität iſt, während der gebietende Gott ſeinen Standpunkt in unſerm Herzen nimmt.

Wir dürfen uns alſo um ſo weniger wundern, wenn Hegel, weil er in dem reinen Denken die Offenbarung Gottes und nothwendig zugleich Gott ſelbſt erkennen muß, unvermeidlich, ohne es zugeben zu wollen, tief in den Pantheismus, ja, in das eigentliche Weſen und den Mittelpunkt des Pantheismus hineingeräth. Merkwürdig iſt es aber, wie wir durch Hegel ein pantheiſtiſches Chriſtenthum und einen pantheiſtiſchen Chriſtus erhalten.

Viertes Kapitel.

Das Chriſtenthum als Reſultat des Philoſophirens.

Hegel erklärt das Chriſtenthum für die letzte und vollkommenſte Religion, und die Anhänger der Hegelſchen Schule machen Anſpruch darauf, als wahre, ächte Chriſten zu gelten. Ob der Supernaturalismus ihnen dieſen Anſpruch geſtatten kann, oder nicht, mag die Folge entſcheiden; bedenklich muß es ihm allerdings vorkommen, daß die Hegelſche Schule in ſich ſelbſt über Dinge im Streite iſt, deren Beſtreitung das Weſen des Chriſtenthums ſelbſt zu gefährden ſcheint. Doch, wie geſagt, wir laſſen dies dahin geſtellt ſein und halten uns unmittelbar an den Meiſter ſelbſt, welcher durchaus der Nachwelt für ſeine Lehre und für die nothwendigen Folgen aus derſelben ver-

antwortlich ſein muß. Wir wollen übrigens dieſe Verantwortlichkeit nicht ſo verſtanden wiſſen, als ſollten der Geiſt und die Verdienſte des großen Mannes dadurch in den Augen der Nachwelt mit Herabſetzung und Erniedrigung bedroht werden; noch weniger aber wollen wir ihn verketzern oder verdammen; ja, wir wollen ihm ſelbſt nicht chriſtliche Geſinnungen abſprechen und ihm gern redliches Streben nach Wahrheit zuerkennen; allein wir laſſen uns auch eben ſo wenig das Recht nehmen, das errare humanum bei ihm vorausſetzen und dem gemäß ſeine Lehre auf das ſtrengſte prüfen zu dürfen.

Hegel erklärt das Chriſtenthum für die vollkommenſte Religion, für die vollendete Offenbarung Gottes, aber als die vollendete Offenbarung der Vernunft. Es iſt alſo die Religion überhaupt von Anfang an nur Entwickelung dieſer Vernunftoffenbarung geweſen auf verſchiedenen Stufen, welche ſich nun als die verſchiednen hiſtoriſchen Religionen darſtellen, wie Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie ſie charakteriſirt. Da er vermöge ſeines Syſtems das ſupernaturaliſtiſche Element ſogleich mitgefaßt und in ein rationaliſtiſches verwandelt hatte: ſo darf es uns gar nicht wundern, wenn die Darſtellung dieſer Entwickelung trefflich von ſtatten ging und die Täuſchung nun völlig conſequent ſich auf's Aeußerſte trieb; wenn Hegel die Idee des Chriſtenthums zuletzt wirklich im chriſtlichen Sinne entwickeln, und den chriſtlichen Dogmen, bis auf einige, die etwas widerſpenſtiger Natur waren, obgleich er ſie anders geſtalten mußte, als der Supernaturalismus der Kirche ſie ausgebildet hatte, doch nicht blos eine chriſtliche Farbe, ſondern auch eine wirklich chriſtliche Bedeutung laſſen konnte; wenn er ſogar den Ausdruck in dem Liede: „Gott ſelbſt iſt todt“ auf eine ſehr ſcharfſinnige Weiſe mit ſeinem Syſtem in Einklang zu bringen weiß; wenn ſich ſelbſt eine orthodoxe chriſtliche Dogmatik ganz gut mit der Hegelſchen Philoſophie zu vertragen ſcheint; ja, wenn Hegel's Unterſuchungen, als nach einer beſondern, bisher noch nicht verſuchten Richtung angeſtellt, ein neues Licht über chriſtliche Dogmen verbreiten und ſomit für die wiſſenſchaftliche Behandlung der chriſtlichen Religion nicht ohne Frucht geblieben ſind.

Dies alles aber iſt es nicht, was der Supernaturalismus anzugreifen für nöthig achtet. Er könnte Hegeln allenfalls das reinſte vollendetſte Chriſtenthum zugeſtehen, denn es iſt ihm in dieſem Streit

mittelbare Möglichkeit, als ein Vermittelndes. Das Prinzip dieſes Störenden und die Beſeitigung deſſelben liegt urſprünglich und unmittelbar ganz wo anders, als in dem Denken oder reinen Denken, es liegt im Herzen. Der Irrthum der Hegelſchen Philoſophie iſt eben kein andrer, als der der indiſchen Fakirs, ſo wie aller Schwärmer und Myſtiker, die, wenn ſie ihren Körper und ihre Sinnlichkeit martern und abtödten, und ſich gegen Sinneneindrücke und gegen die ganze Außenwelt verſchließen, durch das reine Denken zum Anſchauen Gottes gelangen, oder, wie die Hegelianer ſagen, zum Geiſte hindurchdringen und die höchſte Heiligkeit in ſich darſtellen wollen. Das Denken muß bleiben und erkannt werden, wie es natürlich nach dem Grundverhältniß des Bewußtſeins oder ſeiner Bedingtheit durch die Nichtidentität iſt, während der gebietende Gott ſeinen Standpunkt in unſerm Herzen nimmt.

Wir dürfen uns alſo um ſo weniger wundern, wenn Hegel, weil er in dem reinen Denken die Offenbarung Gottes und nothwendig zugleich Gott ſelbſt erkennen muß, unvermeidlich, ohne es zugeben zu wollen, tief in den Pantheismus, ja, in das eigentliche Weſen und den Mittelpunkt des Pantheismus hineingeräth. Merkwürdig iſt es aber, wie wir durch Hegel ein pantheiſtiſches Chriſtenthum und einen pantheiſtiſchen Chriſtus erhalten.

Viertes Kapitel.

Das Chriſtenthum als Reſultat des Philoſophirens.

Hegel erklärt das Chriſtenthum für die letzte und vollkommenſte Religion, und die Anhänger der Hegelſchen Schule machen Anſpruch darauf, als wahre, ächte Chriſten zu gelten. Ob der Supernaturalismus ihnen dieſen Anſpruch geſtatten kann, oder nicht, mag die Folge entſcheiden; bedenklich muß es ihm allerdings vorkommen, daß die Hegelſche Schule in ſich ſelbſt über Dinge im Streite iſt, deren Beſtreitung das Weſen des Chriſtenthums ſelbſt zu gefährden ſcheint. Doch, wie geſagt, wir laſſen dies dahin geſtellt ſein und halten uns unmittelbar an den Meiſter ſelbſt, welcher durchaus der Nachwelt für ſeine Lehre und für die nothwendigen Folgen aus derſelben ver-

antwortlich ſein muß. Wir wollen übrigens dieſe Verantwortlichkeit nicht ſo verſtanden wiſſen, als ſollten der Geiſt und die Verdienſte des großen Mannes dadurch in den Augen der Nachwelt mit Herabſetzung und Erniedrigung bedroht werden; noch weniger aber wollen wir ihn verketzern oder verdammen; ja, wir wollen ihm ſelbſt nicht chriſtliche Geſinnungen abſprechen und ihm gern redliches Streben nach Wahrheit zuerkennen; allein wir laſſen uns auch eben ſo wenig das Recht nehmen, das errare humanum bei ihm vorausſetzen und dem gemäß ſeine Lehre auf das ſtrengſte prüfen zu dürfen.

Hegel erklärt das Chriſtenthum für die vollkommenſte Religion, für die vollendete Offenbarung Gottes, aber als die vollendete Offenbarung der Vernunft. Es iſt alſo die Religion überhaupt von Anfang an nur Entwickelung dieſer Vernunftoffenbarung geweſen auf verſchiedenen Stufen, welche ſich nun als die verſchiednen hiſtoriſchen Religionen darſtellen, wie Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie ſie charakteriſirt. Da er vermöge ſeines Syſtems das ſupernaturaliſtiſche Element ſogleich mitgefaßt und in ein rationaliſtiſches verwandelt hatte: ſo darf es uns gar nicht wundern, wenn die Darſtellung dieſer Entwickelung trefflich von ſtatten ging und die Täuſchung nun völlig conſequent ſich auf's Aeußerſte trieb; wenn Hegel die Idee des Chriſtenthums zuletzt wirklich im chriſtlichen Sinne entwickeln, und den chriſtlichen Dogmen, bis auf einige, die etwas widerſpenſtiger Natur waren, obgleich er ſie anders geſtalten mußte, als der Supernaturalismus der Kirche ſie ausgebildet hatte, doch nicht blos eine chriſtliche Farbe, ſondern auch eine wirklich chriſtliche Bedeutung laſſen konnte; wenn er ſogar den Ausdruck in dem Liede: „Gott ſelbſt iſt todt“ auf eine ſehr ſcharfſinnige Weiſe mit ſeinem Syſtem in Einklang zu bringen weiß; wenn ſich ſelbſt eine orthodoxe chriſtliche Dogmatik ganz gut mit der Hegelſchen Philoſophie zu vertragen ſcheint; ja, wenn Hegel's Unterſuchungen, als nach einer beſondern, bisher noch nicht verſuchten Richtung angeſtellt, ein neues Licht über chriſtliche Dogmen verbreiten und ſomit für die wiſſenſchaftliche Behandlung der chriſtlichen Religion nicht ohne Frucht geblieben ſind.

Dies alles aber iſt es nicht, was der Supernaturalismus anzugreifen für nöthig achtet. Er könnte Hegeln allenfalls das reinſte vollendetſte Chriſtenthum zugeſtehen, denn es iſt ihm in dieſem Streit

nicht darum zu thun, was wir an dem Christenthum haben und wie wir es haben, sondern darum, wie wir es empfangen haben. Ob wir es auf eine Art empfangen haben, die uns sicher stellt, daß wir es wirklich, oder daß wir das haben, was wir daran zu haben glauben.

Denn wenn die Religion überhaupt eine Entwickelung der Vernunftoffenbarung, also Entwickelung der Vernunft ist, so bleibt es noch immer sehr fraglich:

1) ob die Vernunft, wenn sie nur sich selbst entwickeln durfte, sich jemals würde zum Christenthum und selbst zum Hegelschen Christenthum entwickelt haben, da es in andern Welttheilen, z. B. in Afrika, so viele Völker giebt, in denen die Vernunft Jahrtausende hindurch Zeit gehabt hat, sich zum reinen Hegelschen Christenthum zu entwickeln, aber in religiöser Hinsicht diese Jahrtausende hindurch unverändert auf einer sehr niedrigen Stufe der Entwickelung geblieben ist;

2) ob die Vernunft, als reine Vernunft-Entwickelung, überhaupt hätte zur Religion und zum Christenthum gelangen können, als zu ihrem nothwendigen letzten Ziel, da ja doch, wie die Erfahrung lehrt, die scharfsinnigsten Denker immer, statt von dem Standpunkte einer historischen Religion aus in das Christenthum zu gelangen, in den Scepticismus und Atheismus geriethen. Der Supernaturalismus könnte mit Recht fragen: Wie kam denn Hegel dazu, von dem Standpunkte des Christenthums, als einer historischen Religion, überzugehen zum Christenthum, als der vollendeten Offenbarung der Vernunft, da doch Alle vor ihm und auch Viele nach ihm von demselben Standpunkte zum Scepticismus und Atheismus übergegangen sind? Die Beantwortung dieser Frage würde keiner Schwierigkeit unterworfen sein. Hegel konnte dies eben, weil er das supernaturalistische Element gleich mit gefaßt hatte, welches bei den Andern nicht der Fall war.

Die Geschichte selbst widerspricht aber der Hegelschen Vorstellung von der Entwickelung der Religion als Vernunftoffenbarung auf den Stufen der historischen Religionen. Man soll es geschichtlich nachweisen, daß irgend ein Volk aus eignem oder überhaupt

durch einen Antrieb aus ſeiner Mitte die Stufe der religiöſen Entwickelung oder die hiſtoriſche Religion, in der es eine lange Zeit hindurch gelebt hatte, verlaſſen und ſelbſt zu einer andern, und zwar zur nächſtfolgenden, nach Hegel's Ordnung, übergegangen ſei. Kein Volk hat den weſentlichen Stand ſeiner Religion in ſich ſelbſt verändert. Die Völker haben ihre Religion ſo lange behalten, als ſie entweder von andern Völkern unberührt blieben, oder ſich gegen den Einfluß derſelben ſelbſtſtändig behaupten konnten. Jedes Volk hat ſeine geiſtige Kultur auch, wenn es ſonſt möglich war, innerhalb ſeiner Religion entwickelt und vollendet, ohne das Weſen und den Grundcharakter derſelben zu verändern. Weſentliche Veränderungen der Religionen der Völker kamen immer von außen, entweder durch Belehrung, wenn das Volk noch auf niedrer Stufe der Entwickelung dafür empfänglich war, oder durch Unterjochung und das Schwert, wenn es ſich ſchon in ſeinem religiöſen und geiſtigen Leben feſtgeſtellt hatte, und dann ging das Volk mit ſeiner Religion zugleich unter. Beweis genug, daß die Religion zwar immer in Wechſelwirkung mit der geiſtigen Entwickelung der Völker ſtand, aber den erſten Grund ihres Lebens nicht ſelbſt in dieſer geiſtigen Entwickelung hatte, alſo eigentlich keine Vernunftentwickelung an ſich iſt. Denn da ſich die Vernunft doch auch bei dieſen Völkern und zwar, wie wir aus dem Alterthum wiſſen, in andrer Hinſicht nicht ſelten auf eine glänzende Weiſe entwickelt hat: ſo wäre es doch unvermeidliche Folge, daß die Völker auch in der Religion bei zunehmender Kultur zu höhern Stufen emporſteigen müßten, ohne daß ihnen die Religion der höhern Stufe von außen gebracht werden dürfte. Die Vernunft muß doch ihr Leben in ſich ſelbſt tragen und aus ſich ſelbſt dieſe Umänderungen bedingen.

Woher alſo das Gegentheil? Weil kein Volk auf den Einfall kommen konnte, ſeine Vernunftentwickelung, wie Hegel, als Offenbarung Gottes, ſein reines Denken als Gottheit und die Objektivität des reinen Denkens zu poſtuliren.

Auch die Geſchichte beſtätigt alſo die Willkür dieſes Poſtulats. Nein, die Verſchiedenheit der ſogenannten hiſtoriſchen Religionen bezeichnet kein Aufſteigen der Entwickelung, ſondern ein Herabſinken von dem Zuſtande der unmittelbaren Offenbarung, dadurch möglich geworden, daß das Factum dieſer Offenbarung aus dem Bewußtſein

verſchwand, und die Völker bei ihrer Verbreitung auf der Erde unter die Herrſchaft des Naturlebens und der Naturnothwendigkeit geriethen und nun unwandelbar auf der Stufe ſtehen blieben, auf welcher ſie durch Klima, Landesbeſchaffenheit, Bedürfniß und Leben feſtgehalten wurden.

Der Supernaturalismus wird aber vermöge ſeines Standpunktes dieſen Widerſpruch der Geſchichte mit zu den Indicien rechnen müſſen, welche ihm die vollendete Religion Hegel's, als vollendetes Chriſtenthum, in Abſicht ihrer Einführung und Begründung in der Menſchheit verdächtig machen würde, wenn er auch den Grundfehler des Hegelſchen Syſtems noch nicht entdeckt hätte. Der Supernaturalismus könnte Hegeln folgenden Vorwurf machen: „Du haſt es mit dem Chriſtenthum grade ſo gemacht, wie mit dem Gottesbewußtſein. Du fandeſt das Chriſtenthum vor, wie Du das Gottesbewußtſein in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit vorfandeſt. Ich frage Dich aber allen Ernſtes: Würdeſt Du, wenn Du das Chriſtenthum noch nicht vorfandeſt, wenn Du alſo in der Zeit lebteſt, wo Chriſtus noch nicht gelebt hatte, ſelbſt der Stifter des Chriſtenthums geworden ſein? Getraut ſich die Hegelſche Schule — da Hegel bereits von uns geſchieden iſt und auch wohl zu beſcheiden geweſen wäre, um dieſe Frage mit Ja zu beantworten — getrauen ſich, ſage ich, ſelbſt ſeine minder beſcheidnen Nachfolger, dies in ſeinem Namen zu thun? Doch mag dieſe Frage mit Ja oder Nein beantwortet werden, wir hoffen ſie an ſchicklicherm Orte für beide Fälle zu erledigen, oder vielmehr ſie wird ſich durch den Fortgang der Unterſuchung ſelbſt erledigen.“ Der Supernaturalismus fährt indeß fort in ſeinen Bemerkungen gegen Hegel: „Die Analogie zwiſchen Deinem Chriſtenthum und Gottesbewußtſein macht uns das erſtere eben ſo verdächtig, als das letztere. So wie Du uns ſtatt jener Thatſache in dem Geſammtbewußtſein etwas ganz andres gabſt: ſo beſorgen wir, daß Du uns auch für das Chriſtenthum etwas ganz andres giebſt, und wir finden es daher nöthig, gegen die Täuſchungen Deiner Religionsphiloſophie ſtreng auf unſrer Hut zu ſein, ohne Dir deshalb etwas Andres vorzuwerfen, als ehrliche Selbſttäuſchung. Du fandeſt das Chriſtenthum vor und die Reinheit Deines Herzens ließ es nicht zu, darin einen Betrug und Lüge zu ſehen. Du fühl-

teſt es, daß ein ſolcher Verdacht gegen das Chriſtenthum Dein eignes Herz, Dich ſelbſt entweihen müſſe; Du hatteſt alſo Sinn für das Göttliche des Chriſtenthums, und wollteſt es Dir aneignen, aber auf Deine Weiſe, und Du glaubteſt eine große Entdeckung gemacht zu haben, als Du einen Standpunkt des Philoſophirens gefunden hatteſt, der das Chriſtenthum mit der Vernunftentwickelung völlig in Einklang zu bringen ſchien. So wie Du in Betreff des Gottesbewußtſeins der Frage überhoben zu ſein glaubteſt, wie es in das Geſammtbewußtſein der Menſchheit gekommen ſei: ſo auch bei dem Chriſtenthum. Es gilt Dir als eine nothwendige Folge in der Entwickelung der Vernunftoffenbarung, und dies war Dir genug. So in dem Gedanken, von der Idee auszugehen, gingſt Du eigentlich doch immer von einer unmittelbaren Thatſache aus, nahmſt die Thatſache, ſtatt ſie ihrem ganzen Umfange nach zu erkennen, für Idee und entwickelteſt ſie als bloße Idee, nicht als Thatſache ihrer Bedeutung nach. Dadurch machteſt Du aber eben die objektive Realität zu einem Gebilde der ſubjektiven Willkür, dieſe wieder auf das Poſtulat der Objektivität des reinen Denkens ſtützend.“

Dieſe Vorwürfe von Seiten des Supernaturalismus ſollen uns zur genauern Erörterung der Sache leiten. Da Hegel eigentlich nicht zu der beſtimmten Frage: „wie das Chriſtenthum in die Menſchheit gekommen ſei?“ veranlaßt werden konnte, weil ihm die Idee, die ſich ſelbſt gleichſam ihr Leben, ihre Objektivität gab, genügen mußte: ſo hat der Supernaturalismus, da er ſich an dem Chriſtenthum, als einer Thatſache, halten muß, auch im Gegentheil das Recht, dieſe Thatſache als ſolche zu unterſuchen und nach der geſchichtlichen Entſtehung des Chriſtenthums zu fragen, ſo wie er auch die Frage, auf welche Art das Gottesbewußtſein in uns gekommen ſei, für unumgänglich nothwendig hielt, und zwar um ſo mehr, da die Stiftung der chriſtlichen Religion ein Ereigniß iſt, das ſich nicht etwa in eine dunkle, nur in mythiſche Geſtalten zerfließende Urzeit verliert; ſondern das in eine Zeit der wiſſenſchaftlichen Kultur fällt, mit welcher die unſrige in einem ſo klaren Zuſammenhange ſteht, daß wir ſie unmöglich in das Gebiet der Mythe ſetzen können. Ferner wird eine ganz beſtimmte Perſon als Stifter dieſer Religion genannt, das Leben und Wirken dieſer Perſon, ſo wie der Tod der-

ſelben mit hinreichender Ausführlichkeit beſchrieben, um es als klares Lebensbild eines geſchichtlichen Individuums aufzufaſſen. Es tritt uns hier eine ſo beſtimmte Geſchichtlichkeit entgegen, daß wir uns wohl mit Recht zu der Frage veranlaßt glauben müſſen, was denn von dieſer Perſon ganz beſtimmt und unumwunden zu halten ſei?

Um dieſe Frage recht beſtimmt zu faſſen, wollen wir ſie zuerſt Hegeln vorlegen, d. h. wir wollen ſehen, was Hegel vermöge ſeines Syſtems nothwendig würde darauf antworten müſſen.

Da das Denken nur zum reinen Denken werden kann, wenn es frei wird von der Bedingtheit durch die ſinnliche Unmittelbarkeit, dieſes Freiwerden aber eben ein Werden iſt: ſo iſt dadurch eine Nothwendigkeit und eine Möglichkeit gegeben, nämlich:

1) die Nothwendigkeit, daß das Geſammtbewußtſein der Menſchheit nach und nach frei werde im Denken von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit und deren unmittelbarer Realität; daß es ſich nach und nach erhebe zum reinen Denken, zur Offenbarung des Abſoluten und zum Leben in demſelben, alſo zum Leben in Gott — alſo die Nothwendigkeit einer Heraufbildung des menſchlichen Geſammtbewußtſeins zum reinen Denken, zum Leben des Geiſtigen, zum Leben in dem Geiſtigen und Abſoluten.

2) Da dieſes Freiwerden und reine Denken aber nicht in Allen ſich gleichmäßig entwickelt haben und entwickeln kann; ſondern innerhalb des Geſammtbewußtſeins in den einzelnen Individuen verſchieden hervortreten muß, ſomit alſo eine Verſchiedenheit der Individuen in Beziehung auf die Entwickelung des reinen Denkens gegeben iſt, die ſich wieder auf die Nothwendigkeit gründen muß, daß die Bedingungen für die Entwickelung des reinen Denkens verſchieden ſind, ſo daß die Entwikkelung des reinen Denkens im Geſammtbewußtſein von den Individuen ausgehen wird, in welchen jene Bedingungen von Natur in einem höhern Maße vorhanden ſind: ſo wird dadurch die Möglichkeit geſtattet werden können, daß in einem Individuum das reine Denken möglichſt frei werde von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit, und daß ſich in ihm das

reine Denken, so weit dies überhaupt im menschlichen Gesammtbewußtsein möglich ist, am vollkommensten, also auch Gott am sichtbarsten offenbare. Dies würde dann ein Christus sein, wie er sich auf dem Grund und Boden des Hegelschen Systems ergeben könnte. Denn da das reine Denken nun eben Gott selbst, das absolut Geistige, ist: so ist Gott in ihm vorzugsweise, er vorzugsweise der Gottmensch, und da sein Denken eben frei ist von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit, so ist er ohne Sünde.

Es ist nicht zu leugnen, dieser Christus, so obenhin angesehen, könnte allenfalls seine Rolle in einer christlich-orthodoxen Dogmatik spielen, nur treten uns freilich noch Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten entgegen, die wir gänzlich ignoriren müßten, um diesen Hegelschen Christus zu Stande zu bringen.

Die erste dieser Schwierigkeiten spricht sich in der Frage aus: Wozu dieser Christus, da er nach der Grundlage des Hegelschen Systems als Christus ganz überflüssig ist und durchaus nicht christliche Bedeutung haben kann? Wenn die Vernunft selbst die Offenbarung Gottes und das Christenthum die Vollendung dieser Offenbarung ist als eines Werdens: so muß diese Entwickelung doch eine nothwendige sein, das nothwendige Leben des Weltgottes selbst, wie es sich selbst nothwendig in sich bedingt; es muß eine nothwendige Entwickelung sein, die nach und nach in allen denkenden Individuen erfolgen muß. Wozu ein Vorgreifen in dieser Entwickelung durch eine Vollendung dieser Offenbarung in einem Besondern, in einem Individuum, durch ein Freiwerden des reinen Denkens in demselben, so weit es im menschlichen Gesammtbewußtsein möglich ist, also so fern es das eigentliche Ziel der Entwickelung des Gesammtbewußtseins überhaupt wäre? Wozu ein Ideal dieser vollendeten Entwickelung in einem Individuum vor der Realisirung derselben? Denn entweder wird diese Vollendung wirklich in allen denkenden Individuen erreicht, wozu ein Ideal vor dieser Vollendung, da diese doch auf jeden Fall erfolgen muß? Soll sie etwa dadurch beschleunigt werden? Dann fragt sich's: warum soll sie beschleunigt werden, und kann sie eigentlich beschleunigt werden? — Oder die Vollendung der Offenbarung in der Gesammtheit

der menſchlichen Individuen iſt ein Unerreichbares, ein Werden in's Unendliche, wozu dann ein Ideal realiſirt in einem Individuum, und kann es realiſirt werden ohne ein Wunder?

Es iſt einmal nicht anders, durch einen ſolchen Chriſtus ſtürzt Hegel's Syſtem in ſich zuſammen, und wir befinden uns durch denſelben nothwendig eben ſo im Gebiete des Supernaturalismus, als wenn wir den Chriſtus des Supernaturalismus anerkennen. Iſt der Chriſtus, als Ideal der Vollendung der Gottesoffenbarung in der Menſchheit, aber etwa wieder nur ſelbſt eine Idee: ſo können wir das ganze Gewicht unſrer Prüfung auf die Frage fallen laſſen: Woher dieſe Idee ohne eine wirkliche Vollendung der Gottesoffenbarung in irgend einem Individuum? Man ſoll mir die Möglichkeit derſelben ohne eine beſondre Offenbarung beweiſen. Wir befinden uns in einem Cirkel, aus welchem kein Ausgang möglich iſt, und welcher darauf hindeutet, daß das Chriſtenthum nicht das letzte Reſultat der Vernunftentwickelung, ſondern eine Thatſache iſt, welche aber als Idee mit dem Hegelſchen Syſtem in Einklang gebracht wurde.

Die zweite und nicht minder bedeutende Schwierigkeit beſteht darin, daß es gar nicht denkbar iſt, wie das reine Denken, alſo das Leben der höchſten Idee in ſeiner höchſten Vollkommenheit ſollte ſein können in einem Individuum, ſo daß dieſes Individuum Ideal der Menſchheit wäre. Denn eine ſolche Vollkommenheit in einem würde die Möglichkeit bedingen, daß ſie in allen Individuen gleichmäßig ſein könnte, ja eigentlich die Nothwendigkeit, daß ſie es ſein müßte. Denn es iſt gar kein Grund vorhanden, warum die Idee, das reine Denken in ſeiner höchſten Vollkommenheit, nicht in jedem Individuum ſollte ſein können, ſobald es in einem wirklich als objektive Realität ſein kann. Die Möglichkeit, daß die höchſte Vollkommenheit des reinen Denkens in einem Individuum wenigſtens irgend einmal ſtatt finden konnte, hebt ſich in ſich ſelbſt auf, und die Schwierigkeit reducirt ſich wieder auf die Verwechſelung der ſubjektiven Identität des Bewußtſeins mit der objektiven. Denn iſt dieſe Möglichkeit oder Nothwendigkeit dadurch bedingt, daß die höchſte Vollkommenheit des reinen Denkens nicht in Allen, in der geſammten Menſchheit, ſein konnte, wenn ſie nicht wenigſtens erſt in einem Individuum vorzugsweiſe ſtatt gefunden hatte: ſo iſt damit unmit-

telbar ausgesprochen, daß sie nicht in Allen, in der gesammten Menschheit, sein kann, wenn sie nicht wirklich in jedem Einzelnen ist, und kann sie wirklich in jedem Einzelnen sein, so ist dadurch wieder ausgesprochen, daß sie nicht in einem Individuum besonders sein durfte, um in Allen zu sein, da sie ja in jedem Einzelnen sein kann. So haben wir abermals einen Cirkel, der wohl schwerlich zu lösen sein dürfte. Oder will man ihn etwa dadurch lösen, daß man annimmt, die Idee könne ihrer ganzen Vollkommenheit nach nur sein in der gesammten Menschheit ihrer Totalität nach, und diese Vollkommenheit sei also auch das Ziel der Heraufbildung des menschlichen Denkens zur vollen Herrschaft des reinen Denkens? Es könne diese nicht wirklich vollkommen in jedem und in keinem einzelnen Individuum sein und sei daher auch nicht wirklich vollkommen in irgend einem bestimmten Individuum gewesen; sondern, da doch die Entwickelung des reinen Denkens in den Individuen sehr verschieden hervortreten muß, nur so weit, als nöthig war, damit die Menschheit gleichsam ein individuelles Bild dieser Vollkommenheit, wenn auch nur den Grundzügen nach, gewinnen, dieses Bild selbst als ein Identisch-Gedachtes vollenden und sich mit dieser Vollendung selbst heraufbilden konnte zur Vollendung ihres Lebens, also als subjektive Vorstellung oder Idee eines Individuums, nicht als objektive Realität in demselben, als wirklichem Ideal der Menschheit. Dies ist die Gestaltung des Straußischen Christus. Dieser Christus ist also nicht die vollkommne Darstellung der Idee des reinen Denkens; sondern nur so weit, daß er sich des Berufs bewußt wurde, den Impuls zu dieser Vollendung zu geben, indem er sich selbst als das individuelle Bild dieser Vollendung gab. Nach seinem Tode wurde dieses Bild immer mehr vollendet, und der Christus, der in der Kirche, als das vollendete Ideal, als die Idee der vollendeten Menschheit, verehrt wurde, war nicht der wirkliche Jesus, sondern dieser nur der in dem Leben des sinnlichen Erscheinens gegebne Anfangspunkt dieser Entwickelung und so der Heraufbildung der Menschheit zur vollkommnen Herrschaft des reinen Denkens an Christus, als einem Identisch-Gedachten, als dem höchsten Identisch-Gedachten, oder Gott in einem menschlich Identisch-Gedachten (dem Fleisch).

Dieses künstliche Gebilde ruht aber auf einer Annahme, die

durchaus nicht philoſophiſch begründet werden kann, alſo den Charakter der bloßen Willkür an ſich trägt, nämlich: Jeſus ſei nicht die vollkommne Darſtellung der göttlichen Idee in der Menſchheit geweſen; ſondern nur ſo weit, daß er ſich berufen fühlte, ſich als das individuelle Bild dieſer Vollendung zu geben. Ueberhaupt ſcheint die Hegelſche Schule über dieſe Vollendung gar nicht im Klaren zu ſein. Dies ſpricht ſich unter Anderem durch die Behauptung aus: Chriſtus könne deshalb nicht als die Idee der vollendeten Menſchheit geltend gemacht werden, weil er weder Feldherr noch Staatsmann, weder Philoſoph noch Dichter geweſen ſei, ſondern nur — alſo einſeitig — die religiöſe Vollendung in ſich repräſentirt habe. Nach der Hegelſchen Schule iſt das Allgemein-Menſchliche das Göttliche. Dieſes Göttliche iſt das reine allgemeine Denken in vollkommenſter Freiheit von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit. Iſt dies aber wirklich das Allgemein-Menſchliche: ſo iſt es auch frei von beſondern menſchlichen Zuſtänden und Verhältniſſen: es ſteht über denſelben und iſt nicht durch dieſelben bedingt; denn es wäre ja dann durch Nichtidentiſches bedingt. Wenn alſo das reine Denken in ſeiner Freiheit von der ſinnlichen Bedingtheit als das Göttliche in ſeiner Vollendung erſcheinen ſoll: ſo iſt es ganz gleichgültig, in welchem beſondern Lebensberuf es erſcheint, weil es ja durch kein Beſondres bedingt ſein darf. Es iſt überall daſſelbe, alſo auch in jedem Lebensberuf. Ja, es war nothwendig, daß daſſelbe frei erſchien von jedem beſondern Lebensberuf, und daß es eben als ein Allgemein-Menſchliches erſchien dadurch, daß es in keinem andern Lebensberuf erſchien, als in ſeinem eignen, d. h. in dem Beruf ſich darzuſtellen. Da aber das Allgemein-Menſchliche das Göttliche und die Offenbarung des Göttlichen ſein ſoll, ſo war es ja nothwendig, daß Chriſtus in ſich die religiöſe Vollendung darſtellte.

Der Widerſpruch, der in jener Behauptung über die Vollkommenheit in Chriſto liegt, tritt aber noch ſichtbarer hervor, wenn wir bedenken, daß die genannten verſchiednen Arten des Lebensberufs nur gegeben ſind durch die Bedingtheit unſers Lebens, durch die Sinnlichkeit oder Nichtidentität und die unmittelbare Realität des Erſcheinens, daß ſie alſo zu dem gehören, wovon die durch das reine Denken frei gewordne Menſchheit in ihrer Vollendung ebenfalls frei

geworden sein müßte. Verträgt sich aber der Krieg mit dieser Vollendung? Werden die Künste und Geschicklichkeiten des Staatsmannes noch ein Bedürfniß der Menschheit in diesem Zustande der Vollendung sein dürfen? Werden Philosophie und Dichtkunst noch als besondre Arten des Lebensberufs in ihm erscheinen können? Will man sich etwa auf die natürlichen Anlagen und Talente berufen, so würde man sich einerseits wieder in denselben Widerspruch verwickeln, da ja Talente und Anlagen in das Gebiet des Besondern gehören; andrerseits würde aber die nothwendige Fortdauer der genannten Arten des Lebensberufs eben kein günstiges Zeugniß ablegen für die Möglichkeit der Vollendung der Menschheit, wie sie durch die Herrschaft des reinen Denkens bedingt sein soll. Der ganze Einfall weist wieder zurück auf den Grundirrthum des Hegelschen Systems, auf die dadurch bedingte Unklarheit des Begriffs des reinen Denkens und des Freiwerdens von der Sinnlichkeit und auf das Mißverstehen des Begriffs der Sinnlichkeit selbst.

Doch wir kommen auf das Willkürliche zurück, auf welches die Straußische Vorstellung von Christus sich stützt. Es liegt in der Annahme, Christus oder vielmehr Jesus sei nicht die vollkommne Darstellung des Göttlichen in der Menschheit gewesen, sondern nur so weit, daß er sich berufen fühlte, sich selbst als das individuelle Bild dieser Vollendung zu geben.

Es fragt sich: wie weit mußte diese Entwickelung des reinen Denkens oder die Vollkommenheit in Christo gediehen sein, wenn er sich des genannten Berufs bewußt werden sollte? Denn dieser Beruf mußte doch in ihm motivirt und zwar durch den Entwickelungsgrad des reinen Denkens in ihm motivirt gewesen sein? Ein bloßer zufälliger Einfall konnte es doch nicht sein. Oder war ein äußerer Umstand die Veranlassung? Gut; dann konnte ihn die allgemeine Erwartung des Messias dazu veranlassen. Wir wollen dies zugeben. Auf jeden Fall gab er sich dann als das Ideal der vollendeten Menschheit oder als die vollendete Darstellung des Göttlichen in einem Individuum, in seiner Person. Auf welche Art sollte sonst die Idee einer solchen Realität des Göttlichen in einem Individuum in's Leben treten? Wie sollte er den Impuls zur Ausbildung eines solchen Ideals geben? Ohne ausdrückliche Erklärung blos durch sein Leben?

Mußte er dann nicht auch wirklich das Ideal der Vollkommenheit ſein? Oder gab er dieſen Impuls etwa blos als ein geſchickter Schauſpieler? Dann konnte er ſich auch ohne Bedenken für den Sohn Gottes, für das Ideal der Menſchheit erklären. Kurz, er mußte auf jeden Fall das Letztere und zwar mit völliger Entſchiedenheit thun; denn er mußte ja bei ſeinen Jüngern die beſtimmte Ueberzeugung hervorrufen, daß er es wirklich ſei; wie hätte er ſonſt ſeinen Zweck erreichen können?

War er nun nicht wirklich dieſes Ideal der vollendeten Menſchheit: ſo iſt nur zweierlei denkbar:

1) Er war ſich deſſen nicht bewußt: dann hatte er entweder keinen andern Begriff von dieſer Vollendung, als den ihm der Grad ſeiner eignen Vollkommenheit gab; oder er hielt ſich ſelbſt wirklich für das Ideal der Menſchheit, und ſeine Vollkommenheit für die, welche die Menſchheit nur erreichen konnte. In beiden Fällen täuſchte er ſich ſelbſt als ein Schwärmer.

2) Er war ſich deſſen bewußt, d. h. er wußte, daß er nicht das vollendete Ideal der Menſchheit war, gab ſich aber doch dafür: dann täuſchte er abſichtlich und war geradezu ein, wenn auch wohlmeinender, Betrüger.

Die ganze Hypotheſe, welche Strauß aufſtellt, zeugt von gänzlichem Mangel an tieferer Menſchenkenntniß. Die Stufe der Vollkommenheit, auf welche Strauß ſeinen Chriſtus ſtellt, würde es dieſem durchaus unmöglich gemacht haben, ſich ſelbſt für das Ideal der Menſchheit zu geben. Denn ein Individuum mit einer Vollkommenheit, die wirklich doch einen ſo hohen Grad erreicht hätte, daß es als ein Muſter für die ganze Menſchheit aufgeſtellt und als ein Bild der höchſten Vollkommenheit geltend gemacht werden konnte, ohne deshalb wirklich dieſe höchſte Vollkommenheit zu ſein, das ſich aber dieſes Mangels bewußt war — es würde, ſage ich, dieſes Individuum in die Zahl derer treten, welche nach der höchſten Vollkommenheit zu ſtreben haben; es würde vermöge des Bewußtſeins, daß nicht die höchſte Vollkommenheit in ihm ſei, dieſe als das Ziel für die ganze Menſchheit, das kein Einzelner eben ganz erreichen kann, als ein Unendliches erkennen, gegen das jede Stufe menſchlicher erreichter Vollkommenheit verſchwindet, und das Reſultat würde eine

Demuth ſein, die es einem ſolchen Individuum gerade unmöglich machen müßte, den Straußiſchen Chriſtus zu ſpielen. Hätte es aber dieſe Demuth nicht, ſo wäre es unvollkommner als die ſcheinbar unvollkommnern Individuen, die ſich nicht als ein ſolches Ideal geben. Ueberhaupt ergiebt ſich aus der Straußiſchen Hypotheſe, daß man der Menſchheit einen tiefen innern Widerſpruch zutraut, der die menſchliche Natur in ihrem innerſten Weſen und das Göttliche mit ihr zur Unwahrheit und Lüge macht.

Der Supernaturalismus kann nicht in den philoſophiſchen Prunk der Zeit von Menſchenwürde einſtimmen und mit der Menſchheit Abgötterei treiben; er hält vielmehr die Menſchen allzumal für arme Sünder, und eines höhern überweltlichen Beiſtandes für bedürftig, aber dennoch kann er der menſchlichen Natur keinen ſolchen Widerſpruch aufbürden und ſie zur Lüge herabwürdigen.

Soll ein Individuum ſich als Ideal des Göttlichen in der Menſchheit, ſoll es in ſich die vollendete Menſchheit darſtellen, und zwar mit vollem Bewußtſein: ſo muß es daſſelbe auch wirklich ſein, und dann tritt wieder der oben nachgewieſene Cirkel mit ſeiner vollen Gültigkeit ein. (S. 138. u. 139.)

Dieſer Cirkel, der ſich in ſich ſelbſt aufhebt, hebt auch die Realität eines Individuums als Ideal der vollendeten Menſchheit auf. Soll uns aber Chriſtus bleiben als eine Idee der von der geſammten Menſchheit zu erſtrebenden, aber nie zu erreichenden Vollkommenheit: ſo läßt ſich wieder nicht begreifen, wie die Menſchheit zu einem ſo beſtimmten Ideal gekommen ſein und wie daſſelbe ihrem Streben Stand halten ſoll.

Da dieſes Ideal nothwendig eben ſo ein Unendliches ſein muß, wie die zu erſtrebende Vollkommenheit ſelbſt: ſo würde das jedesmalige Ideal einem andern vollkommnern weichen müſſen, und was würde das Letzte ſein? Die Erkenntniß, daß dieſes Ideal eben nur ein gedachtes und kein reales iſt, nur eine ſubjektive Idee, nur Reſultat einer willkürlichen Syntheſis, nur eine ſubjektive Form des Erſehnten und Zu-Erſtrebenden, das aber nie erreicht werden kann. Eine ſubjektive Form, welche den Anſpruch an uns macht, daß wir ihr alle Realität zum Opfer bringen ſollen. Wir ſollen uns ein

Reich Gottes im Innern bauen, das aber nur ein poetiſcher Traum iſt. Wir ſollen leben in dieſem Traume und mit allen unſern Kräften, mit Entbehrung und Aufopferung alles deſſen, was die Realität uns unmittelbar wirklich bietet, vermittelſt der ſubjektiven Identität unſers Bewußtſeins daran arbeiten, daß dieſer Traum ein Traum Aller werde; ja, wir ſollen uns ſelig achten, ſchon in dieſen Aufopferungen, ungeachtet wir das Ziel derſelben nie erreichen, ſie alſo für uns durchaus vergebens ſind; es ſollen ſogar dieſe Aufopferungen der Lohn ſein für ſich ſelbſt. Wir ſollen leben in dieſem Traume, uns ſelig darin fühlen, während wir ihn nur mit dem angeſtrengteſten und ſchmerzlichſten Kampfe gegen die Realität behaupten können; während uns dieſer Kampf in jedem Augenblick daran erinnert, daß es nur ein Traum ſein kann, der nie realiſirt wird, weil er eben ein Unendliches iſt, und weil er ſich mit ſeinem innerſten Leben nur ſtützt auf die unendliche Syntheſis der Form unſrer Identität mit dem Nichts? Wir ſollen das Jenſeit aufgeben, ein ewiges Sein jenſeit alles Erſcheinens, das uns allein die Vollendung verheißen kann, und ein Ziel würdig, daß wir ihm unſer Daſein und deſſen Realität zum Opfer bringen? Und müſſen wir nach Hegel es nicht aufgeben? Müſſen wir nicht den Glauben daran aufgeben und mit ihm Alles, was uns über die Welt erheben kann, ſobald wir nur die Welt und Gott in, mit und durch die Welt haben? Müſſen wir es nicht aufgeben mit der Erkenntniß, daß das Ideal der vollendeten Menſchheit nur ein Gedachtes, nur Reſultat der willkürlichen Syntheſis iſt? Müſſen wir nicht alle Qualen des immer nur werdenden, nie aber ſeienden Gottes in uns fühlen, und iſt dies etwas andres, als eine Unendlichkeit der Höllenſtrafen für den werdenden Gott in uns?

Ja, wir ſtehen hier an dem Abgrunde, aus welchem die ſchmerzliche Sehnſucht, die finſtern Klagen und der Jammer der innern Zerriſſenheit, dieſe dunkeln Geſtalten hervortauchen, die in der Poeſie und Literatur unſrer Zeit die glänzendſten Talente zerſtören, indem ſie ihnen dämoniſche Gebilde der Verzweifelung abfoltern.

O, lieber fort mit dem Chriſtenthum, wenn es nichts iſt und ſein kann, als ein ſolcher Traum, der uns vernichtet; wenn es keinen feſtern Grund hat, als den die Hegelſche Philoſophie uns giebt!

Laßt

Laßt uns lieber mit den Griechen dem Weltgott und den Freuden des Daſeins huldigen! Wir wollen, wie ſie, lieber das Daſein als die höchſte Realität, als das erkennen, was allein Werth für uns haben kann, und es genießen mit inniger Liebe, wo möglich das unendliche Nichts vergeſſend, das jenſeit deſſelben iſt. Wir wollen die Erſcheinungen des Weltlebens in liebliche Geſtalten und reizende Göttergebilde auflöſen und ſie in friſcher lebendiger Sinnlichkeit ergreifen; wir wollen, wie die Griechen, uns Alles verſchönern und veredeln, ſelbſt die Sünde und den Tod, um auch ihnen noch Genuß des Daſeins abzugewinnen. Denn was ſoll uns der Ernſt des Lebens, wenn er nur zur Verzweifelung führt?

Fünftes Kapitel.

Der Supernaturalismus vindicirt ſich den ſubjektiven Standpunkt des Philoſophirens als den einzig wahren und nothwendigen.

Nach dieſen Unterſuchungen glaubt der Supernaturalismus ſich ſeinem Weſen und ſeiner Bedeutung nach beſtimmt erkannt zu haben und ſich eben deshalb aber auch dem Rationalismus gegenüber mit vollem Recht behaupten zu dürfen, indem er ſeine dem Rationalismus und deſſen Vollendung durch Hegel ganz entgegengeſetzte Natur, nach allen Erſcheinungen, welche durch dieſen Gegenſatz bedingt ſein müſſen, unumwunden ausſpricht.

Das Erſte, worüber der Supernaturalismus ſich auszuſprechen hat, iſt natürlich das, was im Anfange unſrer Unterſuchung in den drei Gegenſätzen, durch welche wir den Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft ausdrückten, als das Weſentlichſte hervortrat. Jene drei Gegenſätze erſcheinen uns als drei verſchiedene Stimmen, in denen ſich der Streit zwiſchen Glauben und Wiſſenſchaft auf den drei wichtigſten Standpunkten ſeines Lebens kund gab. Die Gegenſätze „Supernaturalismus und Rationalismus, Subjektivität und Objektivität der Religion“ charakteriſiren ſich als Stimmen der beiden einander gegenüberſtehenden Parteien, der Glaubens- und Wiſſenſchaftspartei, während die populäre Frage: „ob die Religion göttlichen Urſprungs oder ob ſie nur Menſchenwerk ſei“ das allgemeine Bedürfniß ausſpricht, welches durch die Entſcheidung des Streits befriedigt werden

ſoll. Es liegt darin das Bedürfniß der Gewißheit, daß die Religion eben ein Reales ſei, nicht ein menſchlich Gedachtes, und zugleich, da die Religion als das höchſte und letzte Bedürfniß der Menſchheit erkannt werden muß, das Bewußtſein, daß die Religion, als ein menſchlich Gedachtes oder Ideales, keine Gewähr ihrer Realität enthalten könne. Es ſteht alſo in jener populären Frage das allgemeine Bedürfniß auf der Seite des Supernaturalismus, der nun das Bewußtſein, daß die Religion, als Ideales, keine Realität enthalten könne, beſtätigt und für die Religion die Nothwendigkeit eines außer allem Bewußtſein und Erſcheinen liegenden Prinzips geltend macht. Der Rationalismus dagegen, in ſeiner Vollendung durch Hegel, legt auf jenes Bewußtſein, daß der Religion, als einem Idealen, die Gewähr der Realität fehle, ungeachtet ſeiner Allgemeinheit, nicht nur kein Gewicht, ſondern beſeitigt daſſelbe gleich von vorn herein, indem er es in die Kategorie des Gefühls ſetzt, über das Gefühl aber ein für allemal das Anathema der Subjektivität ausſpricht. Er ſucht aber dem in der populären Frage ausgeſprochenen Bedürfniß der Gewißheit in Betreff der Realität der Religion dadurch zu genügen, daß, indem er die Religion zu einem Reſultat des Denkens macht, und nur dieſes Denken gelten läßt, ſich auf die Allgemeinheit des Gedachten, als einer Identität des Denkens und des Gedachten in Allen, beruft; daß er darin eine Nothwendigkeit und in dieſer Nothwendigkeit eine höhere Realität des reinen Denkens und alſo auch die Objektivität und Wirklichkeit der Religion, als eines allgemein Gedachten, geltend macht. Er ſucht alſo der Anforderung in jener populären Frage dadurch zu genügen, daß er, wenn er auch die Religion zu einem Reſultat des menſchlichen Denkens macht, ſie doch als Ergebniß eines gleichſam beſondern, des reinen allgemeinen, Denkens und dieſes ſelbſt als die Offenbarung Gottes, alſo nicht als ein Werk der Menſchen und des Menſchen, ſondern des Göttlichen, Gottes, d. h. des Allgemeinen im Menſchen anerkannt wiſſen will. Er ſtützt alſo die Objektivität der Religion auf das Allgemeine im Denken oder auf die Identität des Denkens in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit.

Wenn aber das Bewußtſein, daß die Religion, als ein Menſchliches oder im Menſchen Gedachtes, als ein Ideales, keine Gewähr

ihrer Realität enthalten könne, von Hegeln gleich dadurch beseitigt wird, daß er es in die Kategorie des Gefühls bringt: so wird man doch schwerlich leugnen können, daß dieses Gefühl ein allgemeines sei. Die Anhänger der Hegelschen Schule werden es doch zuletzt selbst einsehen müssen, daß dieses Gefühl eben die Quelle aller Skrupel und Bedenklichkeiten, ja aller Reaction gegen jeden Rationalismus zu aller Zeit und selbst im Heidenthum gewesen ist; daß es noch der Grund dieser Reaction gegen Hegel selbst ist, und daß die Gegner Hegel's eben auf dieses Gefühl vorzüglich ihre Wirksamkeit gründen und zwar als auf die sicherste Stütze derselben. Es tritt uns hier aber eine merkwürdige Erscheinung entgegen, nämlich eben so eine Identität des Gefühls, wie Hegel die Identität im Denken hat. Die Hegelsche Schule wird darauf erwidern: Immerhin, aber das Gefühl ist subjektiv, die Identität des Gefühls also auch subjektive Identität. Wie? Ist denn die Identität im Denken etwa objektiv? Man sollte meinen, daß dieser Irrthum bereits hinlänglich erwiesen wäre. Wenn also die Identität im Denken ebenfalls subjektiv ist, wie die Identität des Gefühls, warum soll dem Gefühl gar keine Stimme in einer so wichtigen Sache zugestanden werden?

Doch will der Supernaturalismus keineswegs sich hier auf das Gefühl und den Glauben berufen, zeigen mußte er aber das unrichtige Verhältniß zwischen Gefühl und Denken im Hegelschen System und aufmerksam machen auf die Identität im Gefühl, so wie darauf, daß die Identität im Denken nicht minder subjektiv ist, als die Identität des Gefühls, weil er dadurch in den Stand gesetzt wird, sein Recht sich auf das Gefühl zu berufen, auf wissenschaftlichem Wege nachzuweisen und zu schützen.

Der Supernaturalismus gesteht es der Philosophie zu, daß die Frage: „ob die Religion objektive Gültigkeit habe, oder nur eine subjektive Erscheinung sei?" den eigentlichen Streitpunkt enthalte, nimmt aber in Beziehung auf die Beantwortung derselben eine ganz entgegengesetzte Stellung zum Hegelschen System ein. Wenn Hegel seinen Gegnern den Vorwurf macht, daß sie, indem sie sich auf Glauben und Gefühl berufen, die Religion zu einer blos subjektiven Erscheinung machen: so giebt der Supernaturalismus ihnen diesen Vorwurf zurück und, wie er glaubt, mit vollem Recht, und behauptet,

daß Hegel, wenn er ſeinen Vorwurf für unwiderleglich hielt, dies nur konnte, ſo fern er ſeine Gegner ſelbſt als befangen in einem unvollendeten Rationalismus vorausſetzte und ſein Vorwurf eigentlich nur die Inconſequenz dieſes unvollendeten Rationalismus trifft *).

Der Supernaturalismus behauptet, daß die Realität und objektive Gültigkeit der Religion nur auf demſelben Wege begründet werden könne, auf welchem alle Realität und Objektivität gegeben iſt, weil das Grundverhältniß des Bewußtſeins keinen andern zuläßt. Daß alſo das Gottesbewußtſein, wenn nicht etwas ganz andres an die Stelle deſſelben geſetzt ſein ſoll, als was es wirklich iſt und ſein muß, damit Religion in der Menſchheit ſtatt finde, auf eben dem Wege in unſer Bewußtſein gekommen ſein muß, wie jede objektive Erkenntniß; auf dem Wege, wie das identiſche Setzen des Ichs als Form des Erſcheinens nur einen Inhalt gewinnen, alſo objektiv werden kann, durch die unmittelbare Syntheſis im Moment der wirklichen Exiſtenz, daß dieſe Nothwendigkeit eben die Nothwendigkeit des Wunders bedingt; daß Hegel, wenn er das Gottesbewußtſein als ein innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens und durch dieſes gegebnes Reſultat geltend machen will, die Religion eben zu einer blos ſubjektiven Erſcheinung macht, weil er es auf die ſubjektive Seite des Bewußtſeins bringt, weil das Subjekt, wenn es ſich als Objekt ſetzt, ſich dadurch nur bewußt wird und ſein identiſches Setzen als Geſetz, als Form des Bewußtſeins und Erſcheinens, erkennt, weil es ſich nie ohne Beziehung auf ein Nichtidentiſches, alſo nie wirklich als Objekt, ſetzen kann; ſondern weil, wenn es ſich ſelbſt als Objekt ſetzt, es ſich eigentlich nur als Subjekt ſetzt in Beziehung auf ein wirkliches Objekt, alſo auch das Allgemeine, das identiſche Setzen nie als

*) Daß Hegel überhaupt vorzüglich einen unvollendeten Rationalismus als Gegner im Auge hatte, geht faſt aus ſeiner ganzen Religionsphiloſophie hervor; ausdrücklich aber ſpricht es ſich in der Einleitung (Bd. XI. S. 10.) aus, wo er der ſogenannten Theologie der Aufklärung das Recht entgegenſetzt, die Religion treu und offen ohne Berückſichtigung der Bibel aus der Vernunft zu entwickeln. Außer dieſer Theologie der Aufklärung kennt er nur noch die, welche die Vernunft ganz zur Seite liegen läßt und die Philoſophie verwirft, und in welcher nur particuläre Meinung und Gefühl die Hauptbeſtimmung ſein ſollen. Daß der Supernaturalismus ſeinem Weſen nach und auf dem Grunde eines Prinzips mit voller Entſchiedenheit jemals gegen ihn auftreten könnte, hielt er gar nicht mehr für möglich.

Gott, ſondern als ſubjektive Form des Bewußtſeins und Erſcheinens ſetzen und erkennen kann, daß alſo auch Hegel dieſes Allgemeine als Gott willkürlich poſtuliren mußte, weil doch einmal Gott ſein ſoll, und weil ein Gottesbewußtſein iſt; daß er deshalb auch die ſubjektive Form als Objektivität des reinen Denkens poſtuliren mußte. Ferner, daß Alles, was als ausgeführtere Erkenntniß in Beziehung auf dieſes Gottesbewußtſein ermittelt wird, dann nothwendig in das Gebiet der willkürlichen Syntheſis fällt, und alſo in das Gebiet der Subjektivität und Erdichtung, und namentlich auch das Chriſtenthum. Dieſes würde ſich dann ungefähr verhalten, wie eine Poeſie, wie ein Roman, z. B. wie die merkwürdigen mittelalterlichen Geſchichtserdichtungen, die Reali di Francia, die Historia Bretonum von Gottfried von Montfort und der Amadis von Gallien, denen eine wirklich erdichtete Weltgeſchichte zum Grunde liegt, nur daß das Chriſtenthum eine Poeſie auf einem umfaſſenderen Standpunkte und von allgemeinerem Umfange wäre, und Hegel hätte dann das Allgemeine, die philoſophiſche Bedeutung dieſer Poeſie des Mittelalters gegeben, indem er ſeinen abſtrakten Epos der dichtenden Vernunft aufſtellte.

Der Supernaturalismus dagegen macht Anſpruch darauf, von ſeinem Standpunkte aus die Realität und objektive Gewißheit der Religion und des Chriſtenthums zu conſtituiren durch die Nothwendigkeit des Wunders. Das Gottesbewußtſein iſt ihm ein Faktum und iſt in die Menſchheit gekommen durch ein Faktum, durch unmittelbare Syntheſis im Moment der wirklichen Exiſtenz, und die Realität und Objektivität der Religion gründet ſich auf dieſes Faktum und, wie alle Realität und Objektivität, auf ein Setzen durch unmittelbare Syntheſis. Das Gottesbewußtſein hat ſich fortgepflanzt allerdings in Form der Tradition des Subjektiven; aber es mußte ſich ſo fortpflanzen, denn ſo grade pflanzte es ſich fort als unmittelbares Leben der Realität. Wo das urſprüngliche Faktum aus dem Bewußtſein ſchwand, da gerieth das Gottesbewußtſein, das, einmal gegeben, durch die ganze Menſchheit fortwirkte, in die Gewalt der Naturherrſchaft, und löste ſich vermöge des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins auf in den Pantheismus, Polytheismus und Fetiſchismus und wurde zum Heidenthum, hier entweder ausartend in die gröbſte Idololatrie durch Uebergewicht der Sinnlichkeit, oder

durch Selbſterkenntniß der Vernunft — wenigſtens auf dem Wege derſelben, indem die Vernunft ſich erkannte und wenigſtens ahnete als Form des Erſcheinens — in den Atheismus.

Wo das Faktum der Offenbarung feſtgehalten wurde, da entwickelte ſich das Gottesbewußtſein als ein unmittelbar reales und objektives Leben im Kampfe mit der Welt und mit der Naturherrſchaft zum Chriſtenthum. Chriſtus ſelbſt, der Gottmenſch und Gottesſohn, war ein wirklich reales Erſcheinen der Menſchwerdung Gottes in der Geſchichte der Menſchheit, eine unmittelbare Syntheſis des Dieſſeit und Jenſeit, eine Wirklichkeit des Göttlichen in der Menſchheit, um die Erlöſung und Verſöhnung zu vollziehen.

Es iſt gezeigt worden, daß vermöge des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins die Religion nur durch ein Wunder in das Geſammtbewußtſein der Menſchheit kommen konnte; daß die Religion und das Gottesbewußtſein als Thatſache, die nicht ein Reſultat der Organiſation unſers Bewußtſeins ſein kann, die Nothwendigkeit des Wunders bedinge. Gut, kann man ſagen, wir wollen dies zugeben; allein dies genügt keineswegs, ſo lange dieſer Nothwendigkeit gegenüber immer noch die Unmöglichkeit des Wunders ſtehen bleibt; der Streit und Zwieſpalt wird nur ärger und tiefer. Iſt denn aber dieſe Unmöglichkeit wirklich bewieſen? Wer hat ſie bewieſen? Der Rationalismus auf dem Standpunkte der frühern philoſophiſchen Syſteme? Mag es ſein, daß er dies gethan habe; mag es ſein, daß man dieſe Beweiſe bisher immer als gültig annahm, ohne ſie einer neuen Reviſion unterwerfen zu können — worauf ſtützen ſich dieſe Beweiſe? Auf den Atomismus der damaligen Philoſophie. Die rein dynamiſche Philoſophie hat die Unmöglichkeit des Wunders vernichtet. Wir übergehen die flachern Einwürfe und das alberne Gerede von Durchlöcherung der Welt, auf welche nur unreifes Denken Gewicht legen kann, und halten uns an die Hauptgründe, welche ſich auf das Verhältniß von Raum und Zeit und das Geſetz der Cauſalität und den dadurch bedingten Zuſammenhang der Dinge ſtützen.

Man ſagt: Gott, als ein überweltlicher Geiſt, alſo außer dem Gebiete des Erſcheinens, kann nicht ſelbſt Erſcheinung werden, weil er, als Geiſt, nicht in Zeit und Raum eintreten kann; man behaup-

tet ferner, das Wunder unterbreche den Zuſammenhang der Weltordnung und die ewigen Geſetze der Natur.

Wir wollen ſehen, was eine rein dynamiſche Philoſophie vom ſubjektiven Standpunkte und aus dem Grundverhältniß des Bewußtſeins gegen dieſe Einwürfe zu ſagen hat. Das Grundverhältniß des Bewußtſeins kennen wir; es ſpricht ſich in der Formel aus: das Ich ſetzt ſich identiſch nur in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, und es kann ſich nur ſetzen, ſo fern es durch Nichtidentität angeregt wird. Es wird ſich der Nichtidentität dieſes Anregenden aber nur bewußt werden können als eines Gegenſatzes gegen ſeine Identität in dem Nacheinander, als einer Nichtidentität in dem Nebeneinander, und es wird in dieſem Gegenſatze die Nichtidentität dem Nacheinander des ſich ſetzenden Ichs entſprechen, das Nebeneinander der Nichtidentität aber der Identität des ſich ſetzenden Ichs; oder es wird das Nichtidentiſche ſich ſetzen müſſen gleichzeitig als Nebeneinander, als Raum. Da nun das Ich ſich nur ſetzen kann in Beziehung auf Nichtidentiſches: ſo wird ſich auch das Nichtidentiſche in jedem Moment (in der Zeit) als Nebeneinander und zwar als unendliches Nebeneinander, als Raum und als unendlicher Raum, ſetzen müſſen.

Was iſt nun das Nichtidentiſche, die Totalität alles Erſcheinens? Es iſt, wie ſchon Schelling gezeigt hat, eine Action, eine Thätigkeit, die ſich aber nach den Tendenzen zur Identität und Nichtidentität in Faktoren zerlegt und durch die Wechſelwirkung dieſer eben alles Nichtidentiſche als Produkte in den verſchiedenen Formen des Erſcheinens giebt. Iſt nun Gott ebenfalls, als Geiſt, eine Potenz oder Dynamis, welche die Totalität des Erſcheinens als Action ſetzt und bedingt, ohne als abſolute Freiheit von ihr bedingt zu werden: ſo iſt durchaus kein Grund vorhanden, warum ſie nicht, ſtatt eines Nichtidentiſchen, ein wiſſendes Subjekt, ein Ich, ſollte anregen können, ſich in Beziehung auf ſie identiſch zu ſetzen, und da ſie dann nothwendig dem Ich in dem Moment der wirklichen Exiſtenz als ein Nacheinander und innerhalb des Nebeneinander ſich ſetzen muß: ſo muß ſie alſo auch in ſo fern im Raum und in der Zeit erſcheinen können.

Was aber die Cauſalität betrifft: ſo iſt eben ſo wenig ein Grund vorhanden, warum nicht Gott, die höchſte Potenz oder Dy-

namis, wie ſie als abſolute Freiheit die Totalitität alles Erſcheinens, die Welt-Action mit allen nichtidentiſchen Produkten ihrer Wechſelwirkung in jedem Momente unmittelbar als Cauſa ſetzt und bedingt, nicht auch ſich eben ſo frei und unmittelbar als Cauſa eines einzelnen Nichtidentiſchen ſollte ſetzen können. Die Welt wird eben ſo wenig ein Loch bekommen, als durch die willkürlichen Handlungen der Menſchen.

Was heißt es aber eigentlich, wenn man ſagt: das Wunder iſt dem Geſetz der Cauſalität und dem Zuſammenhange der Natur entgegen? Nichts weiter, als: es iſt den Geſetzen des Denkens entgegen. Was ſind aber die Geſetze des Denkens? Die nothwendigen Beziehungen des ſich identiſch ſetzenden Ichs auf Nichtidentität überhaupt. Werden dieſe aufgehoben durch das Wunder? Nein. Wenn Gott ſich ſetzt unmittelbar ſtatt eines Nichtidentiſchen, damit ein wiſſendes Subjekt, ein Ich, ſich in Beziehung auf ihn identiſch ſetzen könne: ſo wird ſich das Ich eben auf ihn *nicht* beziehen dürfen, wie auf ein Nichtidentiſches, das zur Totalität alles Erſcheinens, in den Zuſammenhang aller Nichtidentität gehört; es wird ſich eben bewußt werden müſſen, daß das Objekt, in Beziehung auf welches es ſich ſetzt, nicht in den Zuſammenhang der Nichtidentität gehört. Dies iſt aber auch durchaus nothwendig, da Gott ſich ja eben als der abſolute, nicht in die Totalität des Nichtidentiſchen gehörige, als ein Nichtidentiſches gegen alle Nichtidentität, oder als die reine Identität und abſolute Freiheit offenbaren ſoll. So iſt alſo die Möglichkeit des Wunders philoſophiſch eben ſo gut nachzuweiſen, wie die Nothwendigkeit deſſelben, oder man müßte denn entweder die Totalität des Erſcheinens aus unendlich kleinen untheilbaren Größen oder Molekülen atomiſtiſch aufmauern und, wie ſelbſt noch Hegel, ſo viel auf empiriſche Maſſen geben, oder man müßte Gott ſelbſt pantheiſtiſch, als Immanenz, an die Nothwendigkeit des Erſcheinens binden.

Das Wunder, wie wir das Weſen und die Bedingtheit deſſelben nachgewieſen, eröffnet unſerm Blick einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der heiligen Schrift und den noch vorhandenen pantheiſtiſchen Religionsurkunden. Auch die letztern ſind reich an Wundern und documentiren dadurch die Nothwendigkeit und urſprünglich-

geſchichtliche Wirklichkeit des Wunders; aber wie ſtellen ſie ſich dar? Es ſind Verwandlungen. Götter und Menſchen verwandeln ſich und werden verwandelt in Thiere, Pflanzen und Steine, und umgekehrt. In der heiligen Schrift iſt von ſolchen Wundern nie die Rede. Aber natürlich. Dort iſt Gott immanent in der Welt und in dem Erſcheinen; ſoll er ſich alſo als der abſolute offenbaren, ſo kann er es nicht blos durch das Erſcheinen, ſondern er muß es auch in dem Erſcheinen thun; er muß es thun unter der Bedingung des raſtloſen Wechſels der Geſtaltungen des Werdens und Erſcheinens, von dieſem Wechſel ſelbſt beherrſcht; er muß die Formen und Bedingungen des Erſcheinens durch einander werfen, verwirren und vernichten. Daher der rechtmäßige Spott der ältern Theologen über den Widerſpruch in den Mythen. Denn iſt Gott immanent, ſo iſt er auch an die Bedingungen des Erſcheinens gebunden, er kann ſich nicht anders offenbaren als durch dieſe und in ihnen; dann kann er aber keine Wunder thun, er würde ſonſt die Natur, alſo ſich ſelbſt zerſtören. In der heiligen Schrift dagegen iſt von keiner Verwandlung die Rede. Gott iſt hier rein ſupernaturaliſtiſch über der Welt, nicht ſelbſt bedingt durch das Werden; er iſt Herr der Welt und des Erſcheinens; er gebietet und will, und die Natur gehorcht. Das Wunder unterbricht und zerſtört daher auch hier nicht den Zuſammenhang der Natur, weil es eben die Formen des Erſcheinens nicht verwirrt, und dieſes Nichtverwirren iſt eben ein Zeugniß, daß der Naturzuſammenhang nicht geſtört und durchbrochen wird. Jedes Wunder tritt in einer ihm angewieſenen beſtimmten Form des Erſcheinens hervor, und bleibt darin, aber nur durch eine andre Bedingung geſetzt, als die ſind, welche in der Totalität des Erſcheinens liegen, und eben dadurch als außer dieſer Totalität gegeben und als Act der abſoluten Freiheit erſcheinend.

Dieſe weſentliche Eigenthümlichkeit des bibliſchen Wunders charakteriſirt daher auch den Geiſt der ganzen heiligen Schrift. Die Bibel enthält keine Mythe; die charakteriſtiſche Grundform derſelben iſt durchaus die Parabel. Was iſt die Parabel? Sie iſt Gleichniß des Dieſſeit mit dem Jenſeit, aber beide different gehalten; die Mythe iſt Ausdruck der Immanenz. Parabel und Mythe verhalten ſich wie Supernaturalismus und Pantheismus, wie das

bibliſche und das pantheiſtiſche Wunder; ihr Weſen und ihre Differenz ruht auf religiöſer Baſis. So wie aber der Pantheismus vermöge des Verwandlungsprinzips in der Mythe die Seelenwanderung nicht blos geſtattete, ſondern wie ſie ſogar mit demſelben in unmittelbarem Zuſammenhange ſteht: ſo ſchließt dagegen der Supernaturalismus jede Metempſychoſe durch ſein innerſtes Weſen aus. Ich hoffe, daß es Manchem wird klar geworden ſein, wie weit die Wiſſenſchaft, trotz des beſtändigen An- und Zuwachſes der Mittel, noch immer hinter dem wahren Verſtändniß des Geiſtes der heiligen Schrift zurück iſt, und wie wünſchenswerth es wäre, wenn ſie mit Beſcheidenheit und mit der neubelebten Hoffnung eines günſtigern Erfolges ihrer eignen Beſtrebungen das Gebiet des Glaubens als Supernaturalismus wieder ſchärfer in's Auge faßte *).

Nach dieſen Unterſuchungen, in welchen der Supernaturalismus ſeine Weſenheit dargethan, die Nothwendigkeit und Möglichkeit des Wunders nachgewieſen und dadurch ſein Recht gegen den Rationalismus geltend gemacht hat, glaubt er ſich zu dem Anſpruch berechtigt, daß in ihm die geſchichtlichen Monumente und Documente einer Weltanſchauung vorhanden ſind, welche als die erſte, urſprünglich durch die Offenbarung gegebne Ur-Anſchauung der Menſchheit geltend zu machen iſt.

Die Welt, die Totalität des Erſcheinens, iſt die Action des Erſcheinens, als ein Geiſtwerden. Dieſem ſteht gegenüber das ab-

*) Die kritiſche Behandlung der Bibel bedarf eines ganz andern Prinzips, als die Kritik der Profan-Schriftſteller, wenn beide, das chriſtliche Denken und der chriſtliche Glaube, durch dieſelbe zufrieden geſtellt werden ſollen. Das Leben Jeſu von Strauß, als Kritik der Evangelien, wenn es den Erlöſer, als geſchichtliche Erſcheinung, nicht ganz und gar vernichten ſoll, kann nichts Andres von demſelben übrig laſſen, als einen Betrüger oder Schwärmer; ja, es kann eine ſolche Kritik durchaus von vorn herein nur unternommen werden in der Vorausſetzung, daß es nothwendig ſo ſein müſſe. Denn es wäre ja offenbar Albernheit und Unſinn, ein Leben, das, als Wunder, ſein Prinzip jenſeit der Nothwendigkeit alles Erſcheinens hat und aus dem Gebiete der Freiheit und des Abſoluten in die Totalität des Erſcheinens eingetreten iſt, überall mit den Bedingungen dieſer Nothwendigkeit in Einklang, d. h. durch dieſelben bedingt, finden zu wollen. Noch weniger kann aber eine ſolche Kritik unparteiiſch über Glauben oder Unglauben entſcheiden wollen, da ſie auf jeder Seite ein andres Prinzip hat und ſich nothwendig im Voraus zu einem von beiden bekennen muß. Strauß hat ſich offenbar zum Prinzip des Un-

ſolute Geiſtſein, Gott, durch welches die Action des Erſcheinens und ſich ſelbſt Erſcheinens geſetzt und bedingt iſt ihrer Totalität nach, aber welches nicht wieder bedingt iſt durch das Erſcheinen. Gott, als das Geiſtſein, kann nicht wieder ein Geiſtſein ſetzen; er kann ſich nicht wieder zum zweitenmal ſetzen, denn er iſt der Einzige, der Ewige, die unbedingte Identität. Er kann nur ſetzen eine bedingte Identität durch Nichtidentität, ein Geiſtwerden; denn er kann nur ein Zweites, als ein Nichtidentiſches gegen ſich ſelbſt, ſetzen, alſo eine Welt; aber dieſe, das Geiſtwerden, ebenfalls als Einheit, da er ja ſelbſt die unbedingte Identität iſt; er kann ſie aber nicht als Einheit an ſich, als unbedingte Identität ſetzen, ſondern als Einheit und Identität der Nichtidentität, d. h. als Ganzes alles Nichtidentiſchen, als Totalität deſſelben und des Erſcheinens.

Da das Geiſtſein nicht wieder bedingt ſein darf durch das Geiſtwerden, ſo iſt es die Freiheit, als das höchſte und eigentliche Abſolute, die Welt aber, als die durch Identität bedingte Nichtidentität, als das durch Einheit bedingte Geiſtwerden, die Nothwendigkeit, d. h. ſie iſt nicht nothwendig ihrer Totalität nach — denn ſo wäre das Geiſtſein nicht abſolute Freiheit — ſondern ſie iſt in ihrer Entwickelung, in ihrem innern Leben und Werden nothwendig durch ihre Totalität, weil ſie ihrer ganzen Nichtidentität nach bedingt iſt durch Einheit und Identität als ein Ganzes; ſie wäre ohne dieſe Nothwendigkeit kein Ganzes. Gott, als das abſolute Geiſtſein, iſt

---

glaubens bekannt und er ſollte es ehrlich eingeſtehen. Iſt aber der Erlöſer, als geſchichtliche Erſcheinung, vernichtet, was haben wir dann am Chriſtenthum? Nichts andres als Hegel's Idee, ein nothwendiges Reſultat der Vernunftoffenbarung. Dann müßte aber das Hegelſche Poſtulat, die Objektivität des reinen Denkens, erwieſen werden, und das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins ein andres ſein, als es wirklich iſt. Es ergiebt ſich alſo die Begründung der Hegelſchen Religionsphiloſophie in ihrer Tiefe nothwendig und entſchieden als ein absurdum. — Wenn Göthe (Geſpräche mit Eckermann Th. I. S. 227.) die moderne Hyperkritik tadelnd, die durch ſie bedingte Vernichtung des Glaubens für unheilbar und den zerſtörten Glauben für unwiederbringlich erklärt; ſo eröffnet er uns, indem er dieſen Glauben dem Glauben an die Exiſtenz des Mucius Scävola und der Lucretia (S. 224.) gleich ſtellt, einen tiefen Blick in das Weſen ſeines Glaubens. Nein, der wahre Glaube kann nur verdunkelt werden; er wird um ſo ſiegreicher wieder hervortreten durch gründliche und tiefe Selbſterkenntniß der Vernunft. So ſpricht der Glaube an den Glauben!

das höchſte, wenn auch für uns unbegreifliche Bewußtſein; die Welt oder das Geiſtwerden auch nur Bewußtwerden. Gott muß als das höchſte Bewußtſein geſetzt werden, eben weil er das unmittelbar und ewig iſt, was die Welt nur immer wird. Da Gott zugleich die Freiheit iſt: ſo erhalten wir hier den eigentlichen und wahren Begriff der Freiheit und deren Differenz von der Nothwendigkeit.

Das genus beider iſt der Begriff der abſoluten Unbedingtheit. Dieſe iſt Freiheit als ſich bewußte; als bewußtloſe und ſo das Bewußtwerden bedingende dagegen — Nothwendigkeit. Wenn aber die Welt erſcheint als abſolute Nothwendigkeit: ſo rührt dies eben her von ihrer Einheit; denn ſie erſcheint ſo als in ſich abgeſchloſſenes Ganzes, als ein Vollkommnes. Es iſt dieſes Erſcheinen der Welt, als abſolute Unbedingtheit, das Zeugniß und die Bürgſchaft ihrer Vollkommenheit, und wir ſehen nur dieſe, weil wir ſelbſt als Endliche, als Geiſtwerden innerhalb dieſer Einheit und durch dieſelbe bedingt ſind und alſo nicht über dieſelbe hinüberſchauen können, um die Bedingtheit durch die abſolute Freiheit zu erkennen. Der große Werkmeiſter verbirgt ſich, wie Schiller ſagt, hinter ewigen Geſetzen. Darum war aber auch das Wunder nothwendig, wenn wir die abſolute Freiheit erkennen ſollten, und darum erſcheint auch der menſchlichen Weisheit das Wunder als eine Störung der Weltvollkommenheit.

Da aber das Geiſtwerden zugleich das Bewußtwerden iſt: ſo iſt in ihm die Tendenz zur Freiheit, aber nicht die Freiheit ſelbſt. Der Menſch, als die höchſte Erſcheinung des Bewußtwerdens, wenigſtens hier auf Erden, iſt nicht frei, aber es iſt in ihm die Tendenz zur Freiheit. Sein ganzes Sein und Werden iſt ja bedingt durch die Nothwendigkeit, durch die Einheit oder Identität aller Nichtidentität. Er iſt ſelbſt ein Nichtidentiſches innerhalb der Totalität alles Nichtidentiſchen; aber vermöge der Identität ſeines Ichs und der negativen Unendlichkeit ſeines Bewußtſeins, iſt er gewiſſermaßen frei von dem Moment der wirklichen Exiſtenz; aber dieſe Freiheit iſt nur eine ſubjektive, keine objektive, d. h. nur Willkür und zwar durch Objektivität beſchränkte Willkür, in welcher ſich aber die Tendenz zur Freiheit ausſpricht.

Es erſcheint uns nun Gott und die Welt, das abſolute Geiſtſein und das ſcheinbar abſolute Geiſtwerden in einer zwiefachen Be-

ziehung zu einander, ſich dadurch gleichſam zwei entgegengeſetzte Pole der unmittelbaren Vereinigung ſetzend. Der erſte dieſer beiden Pole iſt der Pol der Nothwendigkeit. Er liegt auf der Seite des unmittelbaren Setzens der Totalität des Erſcheinens, auf der Seite der Schöpfung. Durch ihn iſt die Totalität des Erſcheinens geſetzt als ein durch Einheit und Identität bedingtes Ganzes der Nichtidentität; durch ihn iſt in dieſer Totalität die Nothwendigkeit geſetzt. Von dieſem Pole aus erſtreckt ſich die Herrſchaft der Nothwendigkeit durch das Ganze als das Walten der Naturgeſetze in dem ganzen Gebiet des Erſcheinens. Der zweite iſt der Pol der Freiheit. Er liegt auf der Seite des höchſten Bewußtwerdens, alſo hier auf Erden im Menſchen und in der Tendenz dieſes Bewußtwerdens zur Freiheit; denn dieſe Tendenz kann ihr Ziel nur erreichen in der abſoluten Freiheit, in Gott. Der Menſch iſt in ſo fern, wenigſtens für den Bereich unſrer Erfahrung, der negative Freiheitspol der Welt. Hier iſt der Pol der Vereinigung des Menſchen mit Gott. Er, dieſer Pol, iſt das Centrum des Reiches Gottes und der Freiheit, als des Gegenſatzes gegen das Reich der Nothwendigkeit und Natur; er iſt der Pol der Befriedigung des Geiſtwerdens durch das Geiſtſein; es iſt mit einem Worte die Menſchwerdung Gottes, und wir haben hiermit, wie wohl niemand mehr zweifeln wird, die Weltanſchauung, wie ſie in der heiligen Schrift gegeben iſt und die Grundidee derſelben iſt. Ich möchte ſie daher auch nicht durch den Ausdruck Monotheismus bezeichnen; denn auch der Pantheismus kann ſich als Monotheismus geltend machen; ſondern wegen des Begriffs der Menſchwerdung Gottes, welcher den weſentlichſten Moment in derſelben bildet, würde ich die Benennung Theanthropismus vorziehen, dadurch alle Begriffsverwirrung zu vermeiden und allen Synkretismus ein für alle Mal zu durchſchneiden *).

Dieſem Theanthropismus ſtellte ſich, als das Urfactum der Offenbarung in dem Bewußtſein eines großen Theils der Menſchheit erloſchen war, bei dieſen ein pantheiſtiſcher Monotheismus gegenüber, der im reinen Gegenſatz gegen den theanthropiſchen der Offen-

*) Siehe Athenäum für Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben, eine Monatſchrift für das gebildete Deutſchland. Nürnberg, im Juniheft 1839, meine Abhandlung über die Epopöe, S. 4.

barung ſich darſtellte als Kosmotheismus, als ein Gottwerden der Welt, völlig analog dem abſoluten Geiſtwerden oder vielmehr dieſes ſelbſt als Vernunftoffenbarung. Allein zwiſchen beiden Weltanſchauungen ſetzte ſich geſchichtlich als vermittelnder Uebergang erſt ein Theokosmismus, ein Weltwerden Gottes als Emanation. Dieſer pantheiſtiſche Gegenſatz ſowohl im Theokosmismus als Kosmotheismus — gegen den Theanthropismus blieb unter der Herrſchaft der Natur und des menſchlichen Denkens und ſchlug zwei Richtungen der Ausartung ein, wie ſie in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gleichſam vorgezeichnet ſind. Denn, wie wir wiſſen, ſetzt ſich das Ich identiſch in Beziehung immer auf einzelnes Nichtidentiſches oder in Beziehung auf die vorausgeſetzte Identität alles Nichtidentiſchen. Dies gab einerſeits die Richtung zur Vereinzelung im Polytheismus, der, und zwar namentlich am entſchiedenſten und vollendetſten bei den Griechen zum Anthropotheismus wurde und außerdem am tiefſten zur groben Idololatrie und zum Fetiſchismus herabſank. Der erhabne Impuls der Offenbarung blieb zwar in ſeinem Fortwirken, wurde aber verdunkelt, zerriſſen und entſtellt durch ſinnliche Vereinzelung. Andrerſeits ergab ſich die philoſophiſche Richtung durch den reinen Pantheismus oder Kosmotheismus zur reinen Vernunft-Entwickelung und zur Erkenntniß, daß die Identität des Bewußtſeins und Erſcheinens nur ſubjektive Form des Erſcheinens ſei, wodurch ſich der Pantheismus zuletzt nothwendig in den Atheismus auflöſen muß. Dieſer iſt immer die endliche Aufhebung der Täuſchung, die in Ermangelung der Offenbarung keinen Erſatz und keine Haltung findet *).

In der Ur-Anſchauung der Welt oder im Theanthropismus gründet und bezieht ſich aber auch alles auf die Grundidee der Menſchwerdung, und durch ſie gewinnt alles Bibliſche erſt ſeine wahre Bedeutung. Die Trennung des Freiheitspoles oder der Sündenfall iſt

*) Ueber dieſe drei verſchiednen Weltanſchauungen habe ich mich bereits in meiner Abhandlung über die Epopöe (Athenäum für Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben. Eine Monatſchrift ꝛc. Nürnberg, bei Bauer und Raspe, im Junihefte 1839) ausgeſprochen. Ueberhaupt dürfte die Vergleichung jener Abhandlung den Leſern gegenwärtiger Schrift nicht ohne Nutzen ſein.

ein geſchichtliches Faktum der Urzeit, durch welches die Menſchheit in ihren Stammeltern ihr ganzes Schickſal entſchied, indem ſie die große Probe der Freiheit und des Vertrauens nicht beſtand und ſo der Sünde und dem Tode anheim fiel. Dies bedingte eben ſo wieder die Verſöhnung als eine Beſiegung der Sünde und des Todes durch den Tod; als eine Erneuerung der Vereinigung mit Gott durch einen Act der göttlichen Liebe und Freiheit, durch die Menſchwerdung Gottes in Chriſto, indem Gott ſelbſt es übernahm, die große Schuld der Menſchheit zu tilgen, als Gott und Menſch die Sünde und den Tod zu beſiegen durch den Tod, und den Menſchen ein neues Leben in der Vereinigung mit Gott nach dem Tode zu verbürgen.

Allerdings muß, wenn jene Weltanſchauung des Theanthropismus ſich als wahr feſtſtellt, die Geſchichte der Menſchheit eine ganz entgegengeſetzte Geſtalt gewinnen, als ihr die Wiſſenſchaft in neuerer Zeit gegeben hat, wenn ſie den Zuſtand wilder Völker, als den Urzuſtand der Menſchheit vorausſetzend, überall eine aufſteigende Entwickelung aus dieſem Zuſtande ſehen will. Sie ſträubt ſich natürlich mächtig und wird ſich noch lange mächtig gegen die Nothwendigkeit einer gänzlichen Umgeſtaltung ihrer Anſichten ſträuben. Nirgends wird ſich der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft hartnäckiger einer definitiven Entſcheidung widerſetzen, als grade hier, da die Wiſſenſchaft eben vom Standpunkte ihrer Grundanſicht aus alle Forſchungen und Entdeckungen in Beſchlag genommen hat. Aber ſie wird der Nothwendigkeit weichen müſſen, und die Wahrheit wird ſiegen, wenn die ſubjektive Philoſophie, die eigentlich wahre und letzte, erſt Geſtalt und Anerkennung gefunden hat. Unmöglich können wir uns hier auf die Entwickelung dieſer Philoſophie einlaſſen; der Raum der gegenwärtigen Unterſuchung geſtattet das nicht, da ſie ihr Syſtem möglichſt vollſtändig entfalten müßte; wir machen alſo nur auf einen außer dieſer Entwickelung liegenden Punkt aufmerkſam, der uns einen Blick in die innern Tiefen des Menſchenlebens eröffnet.

Die Geſchichtsdarſtellung hat in unſrer Zeit das Gepräge der Vergötterung der Menſchheit angenommen; ſie treibt Abgötterei mit derſelben und bekundet dadurch die pantheiſtiſche Grundlage der Philoſophie, auf welche ſie ſich ſtützt. Sie prunkt mit dem Glanze menſchlicher Herrlichkeit; ſie prunkt ſelbſt mit den Schmerzen und Leiden

der Menſchheit, mit ihren tragiſch-zerſtörenden Kämpfen, mit ihrer Sünde, ihren Laſtern und Verbrechen. Sie iſt ausgeartet in ſtolze Selbſtvergötterung der Menſchheit, während mitten aus dieſem Prunk die Stimmen der Klage und des ſchneidenden, troſtloſen Jammers tönen; während jeder es tief in ſich fühlen muß, daß dieſe Spanne Daſein mit allen Mühen, mit allen Verirrungen, Sünden und Verbrechen, mit allen Schmerzen und Leiden, mit allen Genüſſen und flüchtigen Freuden, und mit der nie ſchweigenden Sehnſucht nach Befriedigung, und mit der immerwährenden Leere der Nichtbefriedigung und dem Ueberdruß und Ekel ſelbſt im Schooße des glänzendſten Glückes dieſen Prunk Lügen ſtraft, die Herrlichkeit der Welt und Menſchheit als ein leeres Gaukelſpiel darſtellt und uns tief in der Bruſt eines jeden die Qualen des immer werdenden und nie ſeienden Gottes fühlen läßt. Niemand wird dieſen ſchneidenden Gegenſatz zwiſchen äußerem Prunk und Glanz und zwiſchen innerem Elend leugnen können. Iſt es aber wirklich ſo, dann entſteht die Frage: Warum iſt es ſo und warum muß es ſo ſein? Bleibt uns nichts, als die erſtarrende Reſignation, wie z. B. der große Friedrich ſie in ſeinen Schriften auf eine erſchütternde Weiſe ausſpricht: ſo ſetzt dieſe ſich nothwendig den Fatalismus. Soll aber ein Gott die Bedingung alles Werdens ſein und nehmen wir ihn im pantheiſtiſchen Sinne: ſo iſt er ſelbſt der unſelige und elende mit allen Qualen des Geiſtwerdens ringende; nehmen wir ihn aber als höchſtes Bewußtſein und Freiheit im ſupernaturaliſtiſchen Sinne: ſo können wir ihn vor den Richterſtuhl der Menſchheit fordern; wir haben das Recht dazu, wenigſtens ſind wir im Stande es uns anzumaßen, denn wir ſind ja Bewußtſein, und in uns iſt die Tendenz zur Freiheit. Wir können ihm alſo die Frage vorlegen: „Konnteſt Du uns und die Welt nicht anders ſchaffen? Müſſen wir leben mit dieſem innern Elend in dem leeren Prunke des Erſcheinens, warum haſt Du uns geſchaffen?“ Welche Antwort werden wir erhalten? „Freilich konntet ihr nicht ein Geiſtſein — ihr konntet nicht Gott ſein; aber ich bot euch die Gemeinſchaft mit mir und in dieſer die volle Befriedigung und Seligkeit; dieſe habt Ihr ja zerriſſen. Ihr tragt ſelbſt die Schuld eures Elends, und ihr könnt den innern Frieden und die verlorne Seligkeit nur wieder gewinnen, wenn ihr die

große

große Schuld in Demuth selbst auf euch nehmt und euch übrigens mir im Glauben und vollen Vertrauen wieder hingebt."

Wenn nun die Philosophie den Sündenfall nur als mythische Bezeichnung einer Differenz in der Entwickelung der Menschheit geltend macht, nämlich der zu überwindenden Differenz zwischen dem Allgemeinen und Besondern, also als eines gleichsam Allzeitigen in der Menschheit, nicht als eines geschichtlichen Faktums; wenn diese Differenz eben nur dadurch überwunden werden kann, daß das Besondre sich in dem Allgemeinen und durch dasselbe vernichtet, dies aber doch nie zum Ziele führt, da das Allgemeine nur in dem Besondern und durch dasselbe ist und besteht, und mit demselben entsteht und vergeht; wenn ferner die Wissenschaft die Entwickelung der Menschheit aus einem der Thierheit nahen Zustande der Geschichte unterlegt und diese Ansicht und Grundidee durch Erforschung des Alterthums und durch Combination unzähliger Data und kleiner, oft selbst mit dem größten Scharfsinn herbeigeführter, Wahrscheinlichkeiten bestätigt: so gewinnt die Behandlung unsrer Frage das Ansehen eines Prozesses, von dem wir in folgender Parabel ein treffendes Analogon geben können *).

Ein angesehener, allgemein geliebter und geachteter Mann, dessen Lebenswandel vorwurfsfrei, dessen Wirksamkeit auf das Wohl seiner Mitmenschen gerichtet, kurz, dessen Tugend und Frömmigkeit allgemein anerkannt ist, wird plötzlich eines absichtlichen Mordes beschuldigt. Ein Mord ist wirklich geschehen und zwar unter Umständen, welche den Verdacht sogleich auf den Beschuldigten richten mußten. Der angebliche Thäter wird vor Gericht gestellt; er behauptet und betheuert seine Unschuld, aber die Aussagen aller Zeugen, eine Menge von Umständen und Wahrscheinlichkeiten treffen so überraschend zusammen, daß jeder Zweifel an der Schuld des Angeklagten schwindet. Die Richter halten ihn entschieden für den Verbrecher. Nur einige Freunde, die es nicht über sich gewinnen können, dem Angeklagten eine solche That zuzutrauen, suchen den Urtheilsspruch noch zurückzuhalten, und obgleich man sie als Thoren verspottet, so gelingt es ihnen doch noch Aufschub zu erlangen. Sie verdoppeln ihren Eifer und rasten nicht in ihren Nachforschungen, und siehe! die Unschuld des Beklagten kommt an den Tag. Es zeigt sich, daß alle jene Zeug-

*) Sollte Manchem diese Parabel vielleicht anstößig scheinen, den bitte ich zu bedenken, daß ich hier die Berücksichtigung der Schwachen dem Treffenden aufopfern mußte, mit welchem sie die Wahrheit der Sache zur Anschauung bringt.

niſſe, Data und Wahrſcheinlichkeiten einem ganz andern Zuſammenhange angehörten, daß die Combination, welche beinahe einen Unſchuldigen dem Beil des Henkers überliefert hätte, ſich nur darauf ſtützte, daß man gleich die erſte Wahrſcheinlichkeit für Gewißheit nahm und alle folgende Wahrſcheinlichkeiten in ihr concentrirte, weil der Schein es geſtattete. Was rettete hier den Unſchuldigen? Das Vertrauen und der Glaube im Siege über die Wiſſenſchaft. — Die ausführlichere Anwendung der Parabel überlaſſe ich dem Leſer.

Freilich war dieſer Glaube und dieſes Vertrauen nur eine ſubjektive Erſcheinung, aber dennoch iſt er, dieſer Glaube eben, der tiefſte und ſprechendſte Zeuge in uns von einer unmittelbaren Berührung des Dieſſeit und Jenſeit in uns, der Einheitspunkt zwiſchen beiden in unſerm Herzen, d. h. in dem Centralpunkt und der Wurzel des unmittelbaren objektiven Geſetztſeins unſrer ganzen Subjektivität, wo der tiefinnerſte Zuſammenhang derſelben mit der Welt iſt, wo aber auch die Baſis unſrer Vereinigung mit Gott ſein muß, und zwar ſo, daß die Welt ſich hier unmittelbar dieſer Vereinigung unterzuordnen hat; wodurch ſich tief in uns der Zwieſpalt zwiſchen Gott und der Welt kund giebt, ein Zwieſpalt, der ſeine Stimme immer erheben wird gegen den Rationalismus, wenn dieſer ihn zu einem bloßen Streit zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern machen will.

Der Supernaturalismus ſetzt die Differenz zwiſchen Geiſtſein und Geiſtwerden, zwiſchen Gott und Welt, nicht innerhalb des Bewußtſeins ſelbſt; ſondern er ſetzt das Geiſtſein dem ganzen Geiſtwerden gegenüber, ſo die Differenz beider conſtituirend. Dann wird aber eine Communication zwiſchen beiden, die immer nur ein Wunder ſein kann, auch das ganze Bewußtſein treffen müſſen, wie es geſetzt iſt in dem Gebiete des Bewußtſeins und Erſcheinens, ſowohl die ſubjektive, als objektive Seite des Bewußtſeins, und da die objektive Seite nur erkannt werden kann durch das ſubjektive Bewußtſein: ſo wird dieſe Vereinigung oder Offenbarung auch geſetzt werden müſſen in und mit dem Moment der unmittelbaren Exiſtenz und mit der Realität der unmittelbaren Syntheſis. Dann wird ſie aber auch eben ſo unmittelbares ſubjektives Leben ſein in dem Gefühl, und darum grade ein wirkliches reales unmittelbar Lebendes und nur in dieſem und durch dieſes ſein Leben auch nothwendig Tradition des Subjektiven; und daher konnte die heilige Schrift *)

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 19.

kein System geben, sondern die Geschichte dieses unmittelbaren Lebens oder die Geschichte der Offenbarung und ihrer Thatsachen.

Wenn also Hegel in seinen Vorfragen *), namentlich die dritte: „ob das Gottesbewußtsein nur aus dem Gefühl quille und das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liege," damit beantwortet **), daß er dies leugnet, „weil dann für das Gottesbewußtsein nichts übrig bleibe, als das Gebiet der zufälligen Subjektivität": so entgegnen wir dieser Behauptung, daß das Gottesbewußtsein nicht aus dem Gefühl quille, und daß das Verhältniß des Menschen zu Gott allerdings nicht nur in der Sphäre des Gefühls liege, sondern in dem ganzen Bewußtsein, daß es aber ursprünglich und unmittelbar auch dem Gefühl gegeben sei und darin sein unmittelbares Leben habe, weil wir eben so wenig eine blos zufällige Subjektivität des Gefühls anerkennen, als eine nothwendige Objektivität des reinen Denkens im Gegensatz gegen jene.

Ueberhaupt kann der Supernaturalismus, wenn Hegel jene Vorfragen durch sein System als erledigt angesehen wissen will, sie auch auf seinem Standpunkte, freilich auf ganz entgegengesetzte Weise für berichtigt und erledigt halten, und wir brauchen hier nicht noch besonders bei dieser Erledigung zu verweilen. Wohl aber müssen wir noch die vierte Frage jetzt besonders scharf in's Auge fassen, nämlich: Ob der Gegenstand der Philosophie von derselben Art sei, wie die Gegenstände der andern Wissenschaften, d. h. ob er ihr schon vorher, ehe sie beginnt, im Sein gesichert oder gegeben sei? Hegel verneint dies und sagt: der Gegenstand der Philosophie sei nicht von der Art und solle es nicht sein ***).

Durch diese peremtorische Verneinung spricht aber Hegel nicht nur den Grundirrthum seines Systems, sondern alles bisherigen Philosophirens aus mit entschiedner Bestimmtheit, um ihn für immer zu sanctioniren.

Wenn Hegel die Philosophie als die Wissenschaft des Wissens erklärt: so stimmen wir ihm in Absicht der Richtigkeit dieses Ausdrucks vollkommen bei; aber in Absicht der Bedeutung müssen wir erklären, daß wir himmelweit von ihm abgehen, und daß weder Hegel, noch irgend einer seiner Vorgänger, so lange philosophirt wor-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 25. ff. und bei mir S. 64. ff.
**) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 27. und bei mir S. 64.
***) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 28. und bei mir S. 64.

den iſt, die einfach wahre Bedeutung dieſes Ausdrucks erkannt habe. Was ſagt der Ausdruck: „Wiſſenſchaft des Wiſſens?“ Was anders, als: Wir wollen durch die Philoſophie ermitteln und erkennen das wahre Verhältniß des wiſſenden Subjekts zu jedem Objekt des Wiſſens überhaupt.

Dieſes Verhältniß wird uns aber gegeben ſein müſſen durch das Grundverhältniß des Bewußtſeins ſelbſt. Wie wird ſich alſo die Philoſophie verhalten zu den übrigen Wiſſenſchaften? Es wird der Unterſchied bedingt ſein durch die zwiefache Nothwendigkeit in unſerm Bewußtſein, daß nämlich das Ich ſich ſetze zunächſt in Beziehung auf einzelnes Nichtidentiſches, und daß es ſich ſetze in Beziehung auf die Totalität alles Nichtidentiſchen. Die andern Wiſſenſchaften werden dem erſten Fall, die Philoſophie wird dem zweiten entſprechen. Wir werden alſo der Behauptung Hegel's, der Gegenſtand der Philoſophie ſei nicht von der Art, wie in den übrigen Wiſſenſchaften und ſollte es nicht ſein, vollkommen beiſtimmen, weil auch in unſerm Begriff der Philoſophie und durch das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins eine Differenz gegeben iſt, welche uns zu dieſer Beiſtimmung berechtigt; wenn aber Hegel meint, das Objekt der Philoſophie dürfe ihr nicht ſchon, ehe ſie beginnt, im Sein geſichert oder gegeben ſein, weil ihm dieſes Objekt, das Wiſſen, zugleich Gott iſt, weil er es unmittelbar als Gott poſtulirt, und ſomit die Wiſſenſchaft des Wiſſens als Wiſſenſchaft Gottes: ſo können wir dies nur als ein Verkennen des wahren Begriffs der Philoſophie anſehen.

Nach unſrer Anſicht wird es alſo die Philoſophie nicht mit einzelnen Objekten des Wiſſens, ſondern mit allen überhaupt, mit der Totalität des Erſcheinens zu thun haben. Dieſe iſt aber der Philoſophie, ehe ſie beginnt, eben ſo gut ſchon vorher im Sein geſichert und gegeben, als jedes einzelne Objekt; denn es iſt ja der Inbegriff aller einzelnen Objekte. Sie hat es mit der Totalität des Erſcheinens, mit dem Verhältniß des wiſſenden Subjekts zu derſelben überhaupt und zu der vorausgeſetzten Identität derſelben, alſo mit der Form des Bewußtſeins und deren Verhältniß zu allem Erſcheinen und in allem Erſcheinen zu thun; denn die Identität alles Erſcheinens iſt eben nur geſetzt durch die Form des Bewußtſeins und dieſe die Form des Bewußtſeins und Erſcheinens, oder alles Erſcheinens überhaupt. Das Denken und Wiſſen wird ſich ſelbſt erkennen, ſo wie das Verhältniß ſeiner Subjektivität zur Objektivität. Es wird

ſich ſelbſt erkennen ſeiner Subjektivität und Identität nach als Form alles Erſcheinens und als Eins mit der Form alles Erſcheinens. Es wird dadurch der Dualismus zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen aufgehoben; aber die Philoſophie wird auch mit dieſer Erkenntniß in ſich be- und geſchloſſen als Vollendung des Bewußtſeins innerhalb des Erſcheinens. Wer die Identität in der Totalität des Nichtidentiſchen oder die Identität des Ichs, die Form des Bewußtſeins oder ſich ſelbſt Erſcheinens, als Gottheit poſtulirt, bringt etwas Fremdes in das eigentliche Objekt der Philoſophie oder ſtatt deſſelben in dieſe; denn ihr Objekt iſt eben das Verhältniß des Wiſſens ſelbſt, das Verhältniß der Identität und Nichtidentität, der Subjektivität zur Objektivität, des wiſſenden Subjekts zu allen Objekten überhaupt, der ſubjektiven Form zu allem Erſcheinen. Dieſes Verhältniß, das wahre Objekt der Philoſophie, kann aber nicht Gott ſein. Soll Gott Objekt des Wiſſens ſein, ſo muß er demſelben auch im Voraus im Sein geſichert und gegeben ſein, ſonſt kann er durchaus keine Objektivität und Realität haben. Macht man Gott zum Objekt der Philoſophie, ſo bringt man es aus einem ganz andern Gebiet hinein und man giebt der Philoſophie, ſtatt des ihr eigenthümlichen und weſentlichen Objekts, ſtatt des Verhältniſſes des Wiſſens ſelbſt, ein Objekt des Wiſſens als Haupt-Objekt.

Dieſer Mißgriff iſt aber von jeher der Grund geweſen, daß wir bis jetzt immer nur Philoſophien, aber nie die Philoſophie gehabt haben. Der Begriff der Philoſophie iſt dadurch von Anfang an verdunkelt worden, und wenn man philoſophirte, ſo wußte man kaum recht, was man wollte, noch weniger, was man ſollte, weil man nicht das Rechte wollte. Denn ſtatt das Wiſſen zu ergründen, wollte man das höchſte Objekt alles Wiſſens begründen, welches aber doch nothwendig als das höchſte Sein oder eigentlich als das Sein begründet ſein mußte.

Daher war der Begriff der Philoſophie durchaus keine beſtimmte Syntheſis — wie Hegel ſagt: „es wird in der Philoſophie nichts vorausgeſetzt" — und ſie ſelbſt konnte daher auch nicht, wie es doch jede wahre Wiſſenſchaft ſein ſoll, die Analyſis dieſer Syntheſis oder die Analyſis ihres Begriffs ſein. Man mußte ſich alſo mit dem genetiſchen Verfahren helfen, d. h. man mußte fühlen und tappen.

Die Philoſophie kann nur ſich ſelbſt, oder das Denken und Wiſſen kann nur ſich ſelbſt als Denken und Wiſſen erkennen, die Objekte des Wiſſens müſſen immer gegeben ſein. Das wiſſende Sub-

jekt umfaßt innerhalb seines Bewußtseins die Objektivität alles Nichtidentischen oder Erscheinens — die Subjektivität umfaßt die Objektivität gleichsam innerlich. Das wissende Subjekt ist allerdings auch objektiv und als nichtidentisch gesetzt, und die Objektivität umfaßt in so fern die Subjektivität zugleich wieder gleichsam äußerlich; aber dieses äußerliche Umfassen, als das innerliche bedingend, kann nur durch dieses erkannt werden. Dies ist das Verhältniß der Subjektivität und Objektivität, wie es in der geschlossenen Einheit des Bewußtseins und Erscheinens gegeben ist.

Die Metaphysik ist ihrer Natur nach nichts Anderes, als die objektive Seite unsers Bewußtseins; auf die subjektive fällt die reine Analysis und Erkenntniß der Form des Bewußtseins. Die Metaphysik, und mit ihr die Philosophie, muß sich daher entschieden von aller Hyperphysik freimachen und diese ganz aufgeben, nur dann wird die Philosophie in ihrer Wahrheit erscheinen und sich vollenden können. Sie wird dadurch eben so zur wahren Wissenschaft werden, wie Chemie und Astronomie es wurden durch das Aufgeben der Alchymie und Astrologie. Dann erst wird sie das Centrum und das Band aller Wissenschaften sein. Unternimmt sie es aber, über Religion und Gott zu philosophiren, welches man ihr allerdings nicht verwehren darf: so wird sie Gott ebenfalls als ein ihr gegebnes Objekt zu behandeln haben, dessen Realität im Sein ihr schon im Voraus gesichert ist, ohne es sich anzumaßen, dieses Objekt gleichsam aus sich selbst erzeugen zu wollen.

Die Philosophie entstand bei demjenigen Theile der Menschheit, aus dessen Bewußtsein das geschichtliche Faktum der Offenbarung entschwunden war, und der sich der Herrschaft und dem Einflusse dieses Faktums entzogen hatte. Der große Impuls lebte allerdings fort als Gottesbewußtsein, aber dieses, das nun gleichsam seine Wurzel und seinen Anfangspunkt verloren hatte, blieb jetzt dem menschlichen Denken überlassen, welches sich mit diesem Fremdlinge zu helfen suchte, so gut es konnte, um sich mit demselben zu befreunden, und das ihn natürlich als seinen Sohn adoptirte, ohne ihn als Adoptivsohn gelten zu lassen. Es wollte selbst Vater zu dem Kinde von Jenseit sein; es bildete sich denn auch wirklich ein, es zu sein, und war so stolz auf diese Vaterschaft, daß es selbst diejenigen, unter welchen das geschichtliche Faktum der Offenbarung im Bewußtsein erhalten worden war und sich zum religiösen Gesammtbewußtsein entwickelt hatte, mit in das Interesse seines Stolzes zu verlocken suchte. Dieses Interesse war aber auch so verführerisch, daß unter Begünstigung einer Menge von Nebenumständen die Verlockung nicht ohne Erfolg blieb. So entstand der Streit zwischen Religion und Wissenschaft, in welchem die Vernunftentwickelung, da sie ja einmal das Gottesbewußtsein als Resultat des Denkens behauptete, dasselbe auf ihrem Wege zur Selbsterkenntniß der Vernichtung entgegenführte; bis endlich die Entdeckung gemacht oder wenigstens zum vollen Bewußtsein erhoben wurde, daß sie, die Vernunft, das Denken, der angebliche und angemaßte Vater des fremden Sohnes, ja selbst dieser Sohn sein könne. Es war dies

auch sehr natürlich, denn es war ja die volle Befriedigung ihres Stolzes und das eigentliche Ziel ihres Strebens, und der Erfolg mußte eben auf der Basis dieses Stolzes gewiß scheinen.

Wir müssen dem Irrthum entsagen, daß Religion und Philosophie Eins seien. Die Philosophie ist und kann nur sein Vollendung des Bewußtseins, d. h. Vollendung der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen dem wissenden Subjekt und jedem gegebnen Objekt des Wissens. Wenn also die Philosophie ihre Thätigkeit auch in das Gebiet der Religion erstreckt, um die Religion als Wissenschaft zu behandeln: so wird sie dabei nicht minder von ihrem wesentlichen Grundgesetz ausgehen und das Verhältniß des wissenden Subjekts zu Gott, dem Objekt der Religion, als Verhältniß ebenfalls zu einem gegebnen Objekt constituiren müssen. Sie wird vermöge der Vollendung ihres Bewußtseins sich auch bestimmt bewußt werden, wie Gott, das Objekt der Religion, nur gegeben sein konnte, und auf dieses Bewußtsein die ganze wissenschaftliche Behandlung der Religion zu gründen im Stande sein. Sie wird eben, als Mittelpunkt und Band aller Wissenschaft, nicht verlangen, daß die Religion als Wissenschaft von den übrigen eine Ausnahme mache.

Sechstes Kapitel.

Schluß und hypothetischer Blick in die Zukunft in Bezug auf die Hegelsche Religionsphilosophie.

So habe ich bisher den Supernaturalismus seine eigentliche Bedeutung und Wesenheit aussprechen lassen und selbst für ihn gegen die Vollendung des Rationalismus durch Hegel das Wort geführt. Das Hauptgewicht dieser Untersuchung fällt eben darauf, daß der Gegensatz zwischen beiden seiner völligen Bestimmtheit und Entschiedenheit nach, so wie die innere Unvereinbarkeit beider erkannt werde, daß also das Bewußtsein dieser Unvereinbarkeit vollendet sei. Ob wir künftig dem Hegelschen Rationalismus zu huldigen haben oder dem Supernaturalismus, wie er sich seinem Wesen und seiner Bedeutung nach erkannt hat, darüber wird und mag das kommende Zeitalter in seiner Entwickelung selbst entscheiden. Ich enthalte mich hier jeder eifernden und aus religiöser Herzensfülle oder wissenschaftlicher Begeisterung hervorquillenden Empfehlung der einen oder der andern Seite des streitenden Gegensatzes. Zu welcher ich mich bekenne, wird meinen Lesern kein Geheimniß sein können; für sie aber zu eifern und ihr zu Gunsten dem vollen Herzen Luft zu machen, würde hier am unrechten Orte sein. Für den, welcher die ganze Untersuchung begriffen und mit völlig klarem Verständniß aufgefaßt hat, würde es überflüssig sein; für den, welcher sie nicht begriffen hat, oder der sie vielleicht nicht begreifen will, würde es vergeblich sein und nur dem Vorwurf Raum geben, als sollte ein Mangel der Discussion selbst dadurch bedeckt und verkleidet werden.

Ist nur der Gegensatz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus und namentlich der Hegelschen Vollendung desselben klar und bestimmt ausgesprochen und erkannt worden; ist nur das Zeitalter über die wesentliche Unvereinbarkeit beider erst zum klaren Bewußtsein gelangt, daß sich der Rationalismus nicht immer hinter dem Supernaturalismus verstecken oder diesen wieder verdecken kann; daß, wenn im Gebiete der Literatur das Religiöse irgendwo zur Sprache kommt, der Leser, aus Mangel an einer bestimmten Erkenntniß des Wesens der genannten Religionsansichten, nicht, je nachdem er selbst in schwankender und schwebender Unklarheit sich mehr oder weniger auf die eine oder die andre Seite neigt, das Ausgesprochene für supernaturalistisch oder rationalistisch nehmen und seine eigne Ansicht immer darin wiederfinden kann, sondern jedesmal die eigentliche Grundansicht zu erkennen und sich darüber Rechenschaft zu geben im Stande ist: dann wird sich auch der Wirrwarr der Zeit lösen; das Zeitalter wird zum klaren Bewußtsein gelangen und sein Bewußtsein vollenden, und wir dürfen alsdann keineswegs befürchten, daß es eine falsche Richtung einschlagen werde. Die Wissenschaft wird den Streit mit der Religion aufgeben, oder vielmehr dieser Streit wird in sich selbst untergehen; das Zeitalter wird wieder innere Einheit und Haltung gewinnen, um auf einer festen innern Basis die Bahn seiner Entwickelung verfolgen zu können.

Statt aller eifernden Empfehlung des Supernaturalismus — denn nur diesen würde ich nach meiner tiefsten Ueberzeugung empfehlen können — füge ich nur noch einige Bemerkungen hinzu, die mit meinen Untersuchungen zusammenhängen und als Resultate ruhiger Betrachtung mit aus derselben hervorgegangen sind. Sie ergeben sich durch die Frage: Wenn es möglich wäre, daß das Hegelsche System durchdränge und mit seiner Religionsphilosophie sich für alle Zeit als das letzte und einzig wahre feststellte, welche Folgen würde dies für die religiöse und geistige Entwickelung der Menschheit überhaupt haben?

Die Hegelsche Philosophie verwirft eigentlich das Gefühl und den Glauben als das unmittelbare und ursprüngliche Leben der Religion unter Beschuldigung der Subjektivität, nur dem Denken und dem Allgemeinen im Denken die objektive Gültigkeit zuerkennend. Auf diese Verwerfung basirt sie ihren Anspruch und ihr Recht, die Religion, und zwar die christliche, als Vollendung der Vernunft-Offenbarung rein aus dem Denken und durch das Denken zu construiren, ohne von dem Worte (?) der heiligen Schrift, wie Hegel sagt, als Anfangspunkt auszugehen, und sie will damit eigentlich nichts weiter, als das Christenthum, welches, dem Wesen und Grundverhältniß unsers Bewußtseins gemäß, als subjektive Identität gegeben ist, und in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit lebt und leben und sich verbreiten soll als unmittelbares Leben dieser subjektiven Identität, so daß die heilige Schrift eben als Quelle dieses Lebens, so fern es durch die unmittelbare Synthesis im Moment der wirklichen Existenz als ein reales gegeben ist, die Basis und den